LIBRARY OF PRINCETON
DEC - 5 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2111depa

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

THEOLOGICAL SEMINARY

REVISTA

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

SAN JOSE – COSTA RICA

Consejo editorial

Franz Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Ingemar Hedström
María Teresa Ruiz
Victorio Araya
Jorge David Aruj
Guillermo Meléndez
Arnoldo Mora

Colaboradores

Luis N. Rivera Pagán
Julio de Santa Ana
Raúl Vidales
Hugo Assmann
Jorge Pixley
José Duque
Elsa Tamez

Edición gráfica

Jorge David Aruj

Diagramación

Carlos Aguilar

Se autoriza la reproducción total o parcial de cada uno de los artículos contenidos en esta revista siempre que se cite la fuente.

CONTENIDO

● El Vaticano y la Teología de la Liberación. 1
Ana María Ezcurra

● El documento de Justicia y Paz sobre la deuda externa 16
Eduardo Bonnín

● Mensaje del Papa a los Obispos brasileños 19

EL VATICANO Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION*

Ana María Ezcurra

1. LA INDOLE DEL PROBLEMA. SU IMPORTANCIA EN AMERICA LATINA

En 1986, después de un período disciplinario y punitivo contra la Teología de la Liberación, la Santa Sede tomó algunas iniciativas que parecían revertir esa tendencia coercitiva. El 22 de marzo, la Congregación Vaticana para la Doctrina de la Fe (ex Santo Oficio) emitió un documento sobre el tema, *Libertatis Conscientia*, que asumió la cuestión de la liberación. El 9 de abril, Juan Pablo II remitió a la Conferencia Episcopal brasileña un mensaje en el que sostuvo, sin rodeos, ". . . que la teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria". A raíz de ello, muchos entrevieron una modificación radical en la actitud vaticana; un giro sustancial que, superando la confrontación, se deslizaba hacia la confluencia, el diálogo y la colaboración. Según tal interpretación, se estaría produciendo una nueva convergencia doctrinaria, no sólo táctica o circunstancial. ¿Es esto cierto? ¿Aceptó Roma a la Teología de la Liberación? Y, en ese caso, ¿de qué Teología de la Liberación se trata? Los actuales lineamientos vaticanos, pues, ¿comportan un pensamiento social similar al de aquella corriente teológica de origen latinoamericano? ¿Hubo, entonces, cambios doctrinales en las perspectivas del pontificado? El presente trabajo intenta responder a dichos interrogantes. No obstante, su óptica de análisis es restringida. Se aboca, sobre todo, a los proyectos de sociedad en juego y, por tanto, no encara los debates propiamente teológicos.

La importancia del asunto rebasa, sobradamente, un interés meramente intraeclesial. El impacto del pensamiento socialcristiano y de la Teología de la Liberación alcanza a amplios movimientos, sociales y políticos, de la región. Influyen en partidos y tendencias demócrata-cristianos, en organizaciones sindicales y en vastas agrupaciones populares territoriales (como las Comunidades de Base). Inciden en áreas críticas, como América Central. Intervienen, de modos variados, en la configuración de algunas de las forma-

* Tomado de cuaderno No. 1, IDEAS (Instituto de Estudios y Acción Social) Mimeo, Buenos Aires, 1987.

SAN JOSE~COSTA RICA

SEGUNDA EPOCA 1987

Nº 11

MAYO

ciones ideológicas actualmente emergentes en el subcontinente. En efecto, la Doctrina Social católica nutre, a veces, ciertos reformismos conservadores parcialmente concurrentes con el neoconservadorismo estadounidense. Por su lado, la Teología de la Liberación evoluciona hacia una rearticulación de vertientes ideológicas diversificadas, con ingredientes nacionales, populares, democráticos y aún socialistas, de corte autogestivo, actuante en otros movimientos latinoamericanos. En la Teología de la Liberación, la cuestión popular tiene una marcada preeminencia y ordena el conjunto ideológico. Por eso, comporta agudos desafíos –al menos potencialmente– a los modelos democráticos modernizadores presentes en varios países del área. Adicionalmente, el carácter alternativo, con base de masas, de la Teología de la Liberación, ha provocado reacciones sistemáticas, persistentes y notablemente beligerantes en el nuevo conservadorismo de masas norteamericano.

En suma, el problema de cuáles sean los proyectos de sociedad efectivamente vigentes (en las propuestas vaticanas y en la Teología de la Liberación) trasciende la esfera eclesial, y posee una notoria importancia para la comprensión de procesos políticos e ideológicos relevantes de América Latina.

2. LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION: UN NUEVO PENSAMIENTO SOCIAL EN ASCENSO

La Teología de la Liberación es un movimiento eminentemente latinoamericano que, a la vez, ha expandido su influencia a escala mundial, extendiéndose, muy peculiarmente, a Asia y Africa. ¿En qué se basa tal potencia? Esta deviene, en buena medida, de una profunda *originalidad* ideológica, la cual brota de una *práctica social,* de un compromiso con los oprimidos, que le proporciona una intensa *base de masas* y, por tanto, la capacidad de contribuir al efectivo desarrollo de un *consenso alternativo.* Por eso la Teología de la Liberación ha sido y es percibida por los movimientos conservadores estadounidenses como un riesgo estratégico, como una amenaza a la seguridad nacional norteamericana.[1] ¿En qué consiste aquella originalidad? La Teología de la Liberación, como veremos, se focaliza en la cuestión de los "pobres", en la búsqueda de una hegemonía popular. De ahí que propugne una alternativa no capitalista, pero en un marco irrenunciablemente democrático, ajeno a todo autoritarismo. Lo democrático incluye ciertos ideales de raigambre liberal, pero no se detiene allí. Impulsa la participación organizada de las clases populares, clave para su conformación como nuevo sujeto histórico. Los temas democráticos, populares y socialistas se articulan con la cuestión nacional, adversa a cualquier forma de neocolonialismo.

La Teología de la Liberación participa, pues, de una innovadora tendencia ideológica –un nuevo pensamiento social–, cuya singularidad reside, precisamente, en la rearticulación de vertientes disímiles que, en ese proceso de síntesis, terminan relativamente transformadas. El nacionalismo popular tiende a reconciliarse con ideas emanadas del liberalismo político. Ambos se encuentran y amigan con aportes socialistas, y hasta con la influencia de algunos marxistas. Los conceptos socialistas se hacen antiautoritarios y, por ello, resaltan el ideal de una sociedad civil maciza, de corte autogestivo, con lo cual se converge con tradiciones como la socialcristiana. Se trata de un pensamiento abierto, en búsqueda. Surgió a mediados de los sesenta al calor de la crisis del modelo desarrollista y del consiguiente ascenso de masas que signó el período. El reflujo de los setenta no detuvo su despliegue regional, que cobró nuevo impulso con las luchas que, en la década de los ochenta, atravesaron a América Central. La Teología de la Liberación comparte con estos movimientos históricos una neta vocación transformadora y, por eso, vertebra sus propuestas bajo la égida de la cuestión del poder, de la hegemonía popular. Ello lo distingue, centralmente, de otra orientación ideológica emergente en América Latina, signada por las apelaciones al "realismo" y a los cotos de lo posible. La "modernización" es su consigna, e implica una política de no confrontación con los esquemas de poder vigentes e. incluso, un paradigma de alianzas con las fracciones más concentradas de las burguesías domésticas. La cuestión de la democracia se hipertrofia, con tonalidades casi exclusivamente liberales, y desplaza y sustituye ese problema de la hegemonía popular. La Teología de la Liberación, en cambio, enarbola la posibilidad de una transformación social a fondo sin renunciar a la democracia y sus valores. He aquí un desafío penetrante para la discusión política en Argentina. Para dicha corriente teológica la liberación no es un tema vetusto ni un estereotipo sin contenido. Es una tarea que, en un segundo momento, inspira la reflexión teórica. Es que la Teología de la Liberación nació de una *práctica* precedente, de un extendido compromiso de los cristianos con las luchas populares. Abrevó en la teoría de la dependencia y buscó apoyo en algunas categorías sociales y económicas del marxismo. Es de notar que el horizonte socialista brotó en amplios sectores de la Iglesia. Hubo pronunciamientos episcopales, de grupos sacerdotales y de numerosas comunidades de base en ese sentido. En 1966, el arzobispo de Recife (Brasil), Helder Cámara, introdujo la temática de la liberación en un documento en Mar del Plata (Argentina). En 1967, el mismo prelado y otros 17 obispos del Tercer Mundo, publicaron un Mensaje que propugnaba el logro de un "verdadero socialismo". Fue sobre esas bases que, entre 1967 y 1968, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez bautizó la tendencia naciente como Teología de la Liberación.[2] En su

1. Sobre la creciente importancia de lo religioso en el nuevo conservadorismo norteamericano puede consultarse a Ezcurra, Ana María, *La ofensiva neoconservadora,* IEPALA, Madrid, 1982 y *El Vaticano y la Administración Reagan,* Claves Latinoamericanas-Nuevomar, México, 1984.

2. Este movimiento latinoamericano tuvo, además, influencias europeas. Fueron importantes algunos pronunciamientos de Juan XXIII. También incidieron los trabajos de un colectivo de obispos y teólogos –denominado "iglesia de los pobres"– que actuó durante el Concilio Vaticano II, aunque los documentos concliares no recogieron la cuestión de los pobres como eje central. En el contexto de tal colectivo, hubo materiales relevantes de teólogos como P. Gauthier, M.D. Chenu, P. Congar y P.R. Regamey. En 1968, la Conferencia Episco-

desarrollo posterior, ésta puso cada vez más énfasis en las mayorías populares, y se articuló con el extendido movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base, muy fuertes en Brasil y América Central. Apareció una segunda generación de teólogos, como Leonardo Boff, Ignacio Ellacurría y Jon Sobrino. La represión estatal no contuvo el ascenso regional de ese "nuevo modo de ser Iglesia", la "Iglesia de los pobres", ni a su expresión teórica, la Teología de la Liberación. A partir de 1972, comenzó a consolidarse una reacción adversa al interior del CELAM –"Consejo Episcopal Latinoamericano", con sede en Bogotá–, dirigido entonces por Monseñor Alfonso López Trujillo. Alrededor del CELAM se inició un esfuerzo por elaborar una alternativa doctrinaria a la Teología de la Liberación, en torno a la Doctrina Social católica. Así fue como brotó el "aggiornamento" socialcristiano, retomado luego por el pontificado de Juan Pablo II (cfr. el item 6). Se instauró, pues, un sostenido debate sobre los modelos deseables de sociedad e Iglesia, con repercusiones en las luchas políticas e ideológicas del subcontinente. La problemática no es ajena a la Argentina. No sólo por la próxima visita de Juan Pablo II. Los sectores dominantes de la jerarquía argentitina son *portadores netos* del "aggiornamento" aludido y sus pautas de neocristiandad (cfr. 6.2). La "iglesia de los pobres" fue desarticulada por el Terrorismo de Estado, pero actualmente emprende su recomposición. La Teología de la Liberación, aunque con matices, e igualmente debilitada, persiste y es hoy materia de una renovada atención por parte de religiosos y laicos. Adicionalmente, los conflictos en el vínculo Vaticano-Teología de la Liberación comportan un patrón de discusión fundado en principios y modelos de sociedad. Matriz que debería ser tenida en cuenta, en pro de la superación de cierto pragmatismo inmediatista que suele permear a nuestra política nacional. La Doctrina Social Católica nutre algunas tendencias políticas y fracciones sindicales del país. La problemática planteada puede contribuir a enriquecer el debate político y, también, a situarlo en los grandes movimientos de ideas regionales y mundiales, aquí presentes. En los últimos años se han producido grandes remozamientos ideológicos, globalizadores, que buscan ejercer su influencia a escala internacional. Es el caso del conservadorismo de masas estadounidense y del "aggiornamento" socialcristiano. Ambos han concentrado esfuerzos en desacreditar tendencias que, como la Teología de la Liberación, impulsan proyectos alternativos originales, denegándoles carácter democrático. Los cambios en las estructuras de poder y la democracia tienden a ser valorados como incompatibles. He aquí un punto que debería ser incorporado sistemáticamente a la polémica nacional.

pal de Medellín (Colombia) marcó un hito crucial, que amplificó el compromiso de los católicos con los "pobres" y las luchas por su liberación. Una historia minuciosa y seria puede consultarse en Loys, Julio, *Teología de la Liberación. Opción por los pobres,* IEPALA-Fundamentos, Madrid, 1986.

3. LA REACCION VATICANA. HITOS PRINCIPALES A PARTIR DE 1984

A principios de 1984 la Santa Sede inició un embate público y sistemático contra la Teología de la Liberación. El responsable básico de esta ofensiva fue el cardenal Joseph Ratzinger, designado en 1982 como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Su designación plasmaba una prioridad en la gestión de Juan Pablo II. Es decir, un nuevo énfasis en el cuidado de la *ortodoxia* doctrinaria y, en consecuencia, en la impugnación y desmantelación de las "desviaciones" y "heterodoxias". Renacía, entonces, una actitud inquisitorial, poco propensa al diálogo y al pluralismo interno, que enfocaba a la Teología de la Liberación como un blanco crucial de esos renovados desvelos disciplinarios. Con ello, la jerarquía vaticana retomaba una larga trayectoria protagonizada, como vimos, por el "Consejo Episcopal Latinoamericano" (CELAM), bajo la conducción del ahora cardenal Alfonso López Trujillo. Con el apoyo del "Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina" (CEDIAL) –situado en Bogotá y dirigido por el sacerdote Roger Vekemans–, el CELAM se abocó a refutar el pensamiento de la Teología de la Liberación. La cuestión doctrinaria ocupó el centro del escenario. Estas orientaciones fueron recuperadas, desde 1974, por Juan Pablo II, y alcanzaron una expresión orgánica y sistemática con el mencionado nombramiento del cardenal Joseph Ratzinger en la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. La escalada comenzó cuando, en su número de marzo de 1984, la revista italiana *30 Giorni* publicó un documento[3] del cardenal J. Ratzinger sobre la Teología de la Liberación, que resultó duramente fustigada. El artículo plasmó un discurso, reiterado posteriormente en otros materiales vaticanos, que se caracteriza por descalificar masivamente, sin fisuras, a dicha corriente teológica. Para ello, se apela a argumentos distorsionadores y caricaturizantes, ofreciendo una imagen tergiversada de la Teología de la Liberación que ha sido repetidamente rechazada por sus principales autores.[4] La acusación nodal, como veremos, es que la Teología de la Liberación instituye una "opción fundamentalmente marxista". La arremetida no se constriñó a la divulgación de documentos. Se inició el cierre de instituciones latinoamericanas de formación religiosa inspiradas en la Teología de la Liberación. Se promovieron Comisiones de la Doctrina de la Fe en las Conferencias Episcopales del subcontinente y, también, se organizaron reuniones de homogeneización doctrinal con miembros de las jerar-

3. El material completo se puede consultar en Ezcurra, Ana María *El Vaticano y la Administración Reagan, op. cit.*

4. José María Castillo, por ejemplo, recusa así los razonamientos del cardenal publicados por *30 Giorni:* "Pero ¿es posible que la Teología de la Liberación enseñe todo eso? En principio, parece que hay razones serias para dudar. Téngase en cuenta que si el juicio de Ratzinger es objetivo, no hay más remedio que llegar a la conclusión de que la Teología de la Liberación no deja nada en pie: ni la Biblia, ni la Tradición, ni la Iglesia, ni el Magisterio, ni las virtudes teologales, ni el Misterio Pascual, ni la Eucaristía, ni las comunidades eclesiales, ni Dios mismo. Todo, absolutamente todo, en el cristianismo se ve deformado, trastornado, derruido . . . Pero precisamente por eso es por lo que hay razones muy serias para dudar de que el cardenal Ratzinger refleje objetivamente en su escrito lo que es en realidad la Teología de la Liberación", en "El documento Ratzinger deforma el significado de la Teología de la Liberación", en *Misión Abierta,* Madrid, No. 4, septiembre de 1984, pág. 75.

quías eclesiales y del CELAM. Se afianzó, pues, una política destinada a coartar la difusión de ese pensamiento teológico. De ahí la clausura o el férreo control de entidades de capacitación y, más recientemente, los esfuerzos por restringir la salida de una colección de libros especializada y auspiciada por los más destacados teólogos de aquel movimiento latinoamericano (denominada "Teología y Liberación"). En 1984, la embestida continuó con la instauración de procesos a dos descollantes teólogos, el peruano Gustavo Gutiérrez y el brasileño Leonardo Boff. El 15 de mayo, el cardenal J. Ratzinger remitió a este último una carta en la que se hacían duras críticas a su libro *Iglesia, Carisma y Poder.* Y, además, se lo llamaba a un coloquio en Roma. El tono de la misiva trasuntaba un paradigma de cruzada defensiva e inquisitorial contra los "enemigos" de la fe.[5] La Sagrada Congregación procuró organizar el coloquio como un proceso *oficial,* regido por los reglamentos internos de tal Dicasterio y con la presencia de un notario (el argentino Jorge Mejía). No obstante, Leonardo Boff contó con el sólido y activo apoyo de tres cardenales brasileños: Dom Aloisio Lorscheider, Dom Paulo Evaristo Arns y Dom Ivo Lorscheider, presidente de la Conferencia Episcopal de Brasil. Ellos viajaron a Roma los primeros días de septiembre, y lograron convertir el encuentro, que se efectuó el 7 de ese mes, en una "conversación de aclaraciones".[6] A pesar de eso, el padre L. Boff fue sancionado, en 1985, intimándolo a guardar un "obsequioso silencio", que le prohibía cualquier tipo de expresión pública. La "conversación de aclaraciones" culminó entonces, en un proceso oficial con su correspondiente punición. También en 1984 el cardenal J. Ratzinger acometió contra el sacerdote Gustavo Gutiérrez, considerado como fundador de la Teología de la Liberación. A diferencia de Leonardo Boff, el padre Gutiérrez no fue convocado personalmente a Roma. Su impugnación, en cambio, se canalizó a través de la Conferencia Episcopal de su país, Perú, la cual defendió, en buena medida, las posiciones teológicas del inculpado. La Sagrada Congregación aludida emitió una carta-acusación, intitulada "Observaciones sobre la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez", en la que opugnaba sus libros *Teología de la Liberación. Perspectivas* y *La fuerza histórica de los pobres.* Por su lado, el autor contestó con una "Respuesta a las observaciones" en la que, una vez más, se afirmaba la existencia de una distorsión vaticana del pensamiento enjuiciado.[7]

Posteriormente, el 6 de agosto de 1984, la Congregación rubricó la "Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la Liberación'" *(Libertatis Nuntius),* que se publicó, oficialmente, el 3 de septiembre (cuatro días antes del coloquio con Leonardo Boff, y cuando él ya estaba en Roma). Este documento anatemizaba sin ambages a la Teología de la Liberación, catalogándola, de hecho, como una desviación incompatible con la fe cristiana:

> Además, con la intención de adquirir un conocimiento más exacto de las causas de las esclavitudes que quieren suprimir, se sirven, sin suficiente precaución crítica, de instrumentos de pensamiento que es difícil, e incluso imposible, purificar de una inspiración ideológica incompatible con la fe cristiana y con las exigencias éticas que de ella derivan (. . .) La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamineto marxista.[8]

Con la "Instrucción . . .", el proceso reseñado remataba con una cuasi-condena oficial y pública en la cúspide vaticana. Semejante desenlace, aunado a las sanciones a Leonardo Boff, situaron el conflicto en los medios de prensa y en la opinión pública internacionales. Roma había favorecido un nivel de propagandización hasta entonces no alcanzado por la Teología de la Liberación. Se propalaron, asimismo, noticias vinculadas con las convergencias, que, en el tema, se constataban entre la Santa Sede y la administración Reagan. Por eso se conocieron mejor las recomendaciones adversas a la Teología de la Liberación que, con énfasis, el llamado Comité de Santa Fe (un grupo conservador muy influyente) había elevado al nuevo gobierno estadounidense. Por su lado, los teólogos de la corriente seguían receptando el respaldo de buena parte de los obispos brasileños y de otros prelados latinoamericanos. Y continuaban con sus labores de producción teológica, con sus ediciones y tareas docentes, así como con su trabajo en comunidades eclesiales de base y en organizaciones de masas en general. Ellos se mantenían firmes en su pensamiento, si bien abiertos a la revisión y a la crítica; y, simultáneamente, reivindicaban y consolidaban su pertenencia eclesial.

Este conjunto de factores condicionó, en 1986, un cambio parcial en la política vaticana hacia la Teología de la Liberación. Se pasó de la confrontación pública y directa a una reafirmación de la ortodoxia doctrinaria. Es decir, se inauguró una etapa de énfasis propositivo, de un marcado acento en el señalamiento de las líneas consideradas correctas, aunque de cara a las "desviaciones". Ya en su escrito de *30 Giorni*, el cardenal Ratzinger había retomado la idea de la liberación. El prelado reconocía la vigencia de una Teología de la Liberación legítima y, por supuesto, diversa de la corriente fustigada. Por lo tanto, se rearticulaban temas, sentidos y hasta

5. Dice la carta: "La iglesia de Cristo debe ser edificada en la pureza de la fe (. . .); pero esta pureza de fe exige que la Iglesia se libere no solamente de los enemigos del pasado, sino sobre todo de los actuales, como, por ejemplo, de un cierto socialismo utópico que no puede ser identificado con el Evangelio", en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de 1985, pág. 13.

6. El propio Leonardo Boff narra detalladamente los hechos en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de 1985. Dom A. Lorscheider y Dom P.E. Arns asistieron a la parte final del coloquio.

7. Allí Gustavo Gutiérrez manifiesta: "Leyendo y estudiando las 'Observaciones' me ha parecido comprobar una falta de información sobre mis intentos de reflexión teológica. Con todo respeto, pero también con firmeza, quisiera decir que dichas 'Observaciones' no corresponden a las ideas básicas de mi labor en teología" en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de 1985, pág. 37.

8. *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*, Librería Parroquial de Clavería, México, s/f, pág. 4.

el nombre de los adversarios para, en ese mismo movimiento, polarizar el desencuentro y desautorizar a los incriminados. Con ello, el prefecto no hacía más que recuperar una línea de trabajo que el CELAM y el CEDIAL habían desenvuelto, desde hacía una década, en múltiples escritos. En suma, a partir de 1986 la Santa Sede abrió una fase que reivindica una Teología de la Liberación ortodoxa. Esta flamante etapa tiene una meta primordial: desarrollar los contenidos de la nueva ortodoxia como vía de control, relativamente sustitutiva de las coerciones precedentes. Tal solución estuvo peculiarmente condicionada por los obispos brasileños. En marzo de 1986, éstos completaron una visita *ad limina* en Roma. Se reunieron con Juan Pablo II y con varios cardenales de la Curia. Poco después, el 22 de marzo, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe lanzaba su segunda Instrucción *(Libertatis Conscientia),* antes mencionada. El 9 de abril el Papa remitía una carta, ya aludida, al episcopado de Brasil y, por esas fechas, levantaba las sanciones de Leonardo Boff. Efectivamente, comenzaba una nueva fase, metodológicamente distinta pero definitivamente coherente en sus contenidos con el período anterior, predominantemente punitivo. La desautorización se mantiene, aún ahora, en pie. Y se intenta acotar la producción teológica *según los cánones de la nueva ortodoxia.* El cardenal Ratzinger, sin embargo, persiste en sus empeños por obstruir la difusión del pensamiento alternativo y, por eso, obstaculiza la salida de la colección "Teología y Liberación". La coacción, pues, disminuye, aunque perdura por canales menos públicos y espectaculares. Es que el prefecto tiende a sostener una tenaz visión crítica y beligerante. En junio de 1985 apareció la versión italiana de su libro *Informe sobre la Fe,* que transcribe los resultados de sus diálogos con el periodista Vittorio Messori. El escrito –probablemente lanzado para influir en el Sínodo que había de celebrarse del 25 de noviembre al 8 de diciembre, en Roma– provocó un franco rechazo por parte de muchos de los teólogos de la liberación latinoamericanos. La perspectiva del prelado fue valuada como negativa, pesimista y, por ello, incapaz de recoger el florecimiento de la religiosidad popular en las comunidades de base del Tercer Mundo. El escrito, además, fue ponderado como autoritario, eurocentrista y, nuevamente, como deformador del pensamiento de la Teología de la Liberación, acusada por su presunta filiación marxista.[9] En síntesis, desde 1986, y sobre esta base tercamente desautorizante, la coerción amengua, las obstrucciones subsisten y las impugnaciones se mantienen.

4. UNA RADICAL CONTINUIDAD DOCTRINARIA EN LA SANTA SEDE

El discurso de la segunda Instrucción *(Libertatis Conscientia)* es absolutamente *homogéneo* con la formación ideológica que distingue a la primera *(libertatis Nuntius).* Se propone un mismo *modelo de Iglesia* y un idéntico *proyecto de sociedad.* No se registran cambios. La diferencia es que *Libertatis Conscientia* fue redactada como un material propositivo, mientras que la Instrucción inicial se concibió como un escrito crítico. Es decir, el afianzamiento de la ortodoxia sigue a la identificación de las "heterodoxias". Esta continuidad es aseverada explícitamente en *Libertatis Conscientia:*

> La Instrucción *Libertatis Nuntius* sobre algunos aspectos de la teología de la liberación anunciaba la intención de la Congregación de publicar un segundo documento, que pondría en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación. La presente Instrucción responde a esta intención. Entre ambos documentos existe una *relación orgánica*.* Deben leerse uno a la luz del otro.[10]

En la segunda Instrucción subsisten argumentos condenatorios. La edificación de la ortodoxia, pues, se lleva a cabo con una persistente incriminación *expresa* de las "desviaciones". La nueva ortodoxia busca diferenciarse, en el mismo momento de su construcción, de la Teología de la Liberación tal como ella se ha desarrollado en América Latina. Para el Vaticano los riesgos perduran y son todavía más acuciantes. Entonces, no sólo se ratifica la existencia de una "relación orgánica", sino que se recuerda *explícitamente* la continuidad amenanzante de las "heterodoxias":

> En efecto, tales aspiraciones revisten a veces, a nivel teórico y práctico, expresiones que no siempre son conformes a la verdad del hombre, tal como ésta se manifiesta a la luz de la creación y de la redención. Por esto la Congregación para la Doctrina de la Fe ha juzgado necesario llamar la atención sobre 'las desviaciones y los riesgos de deviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana'. *Lejos de estar superadas las advertencias hechas parecen cada vez más oportunas y pertinentes.*[11]

Por otro lado, si bien *Libertatis Conscientia* conlleva un acento propositivo, vehiculiza a la vez un contrapunto polémico y crítico reiterado. ¿Qué es lo que se impugna? La Instrucción no centra su debate con las diversas ideologías capitalistas en boga, más o menos neoconservadoras. El grueso de las advertencias, en cambio, se sitúa contra el ateísmo, el inmanentismo e, implícitamente, contra el marxismo y, ya literalmente, contra los paradigmas "revolucionarios". La Instrucción, en efecto, ubica sus señalamientos adversos en la negación expresa de Dios, en los riesgos de secularizar la liberación, en el "colectivismo", en el "recurso sistemático a la violencia", en la "lucha de clases", en los "mitos revolucionarios". El peligro estaría dado por las "nuevas servidumbres" a las que pueden conducir las aspiraciones a la liberación. Los desvelos por el ateísmo y el inmanentismo devienen del modelo de Iglesia reivindicado que, como veremos, puede ser catalogado como de *neocristiandad.* Aquí Roma busca saldar sus vínculos –y conflictos– con la modernidad y con la secularización que surcó al mundo desde la Ilustración. Si duda, se trata de una extraña preocupación respecto de América Latina, la cual ha conocido en los últimos años un reverdecimiento notable de la religiosidad

* Subrayado de la autora.

9. Messori, V., *Informe sobre la fe,* La Editorial Católica, Madrid, 1985.

10. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación,* Librería Parroquial de Clavería, México, s/f, pág. 4.

11. *Ibid.,* pág. 3. El subrayado es de la autora.

popular. Por su lado, el realce de los "motos revolucionarios" surge de la *matriz reformadora* propia de la Doctrina Social de la Iglesia. La obsesión por tales "mitos" no solamente revela una regresión belicosamente antimarxista en la Santa Sede. También expresa la *columna vertebral de la nueva ortodoxia.* O sea, la Doctrina Social católica, que es la que proporciona el proyecto de sociedad. La nueva ortodoxia, para serlo, ha de hundir sus cimientos en el "aggiornamento" socialcristiano, ya mencionado. Y es de recordar que la Teología de la Liberación discrepó, desde su nacimiento, con aquella enseñanza social.

Esta articulación entre Doctrina Social y liberación es expresa y clara en *Libertatis Conscientia* y, además, en la carta de Juan Pablo II a los obispos brasileños. Igualmente nítido es el carácter alternativo que Roma provee al "aggiornamento", de cara a la Teología de la Liberación.

No se han producido, pues, cambios doctrinales en las perspectivas de la Santa Sede.[12] Ni ha habido, en la nueva etapa abierta en 1986, un intento de síntesis con esa corriente teológica latinoamericana, cuestión sobre la que abundaremos poco más adelante. Desde 1979, en cambio, el Vaticano ha mantenido un discurso homogéneo, inspirado en buena medida en los trabajos previos y simultáneos del CELAM y el CEDIAL. Ese discurso ha sido vehiculizado por todos los documentos, aquí reseñados, que fueran emitidos por Roma entre 1984 y 1986 (las dos Instrucciones, las observaciones a Gustavo Gutiérrez, la misiva a Leonardo Boff, el *Informe sobre la Fe* y la carta del Papa al episcopado brasileño). Dicho discurso recupera con fuerza la problemática de los pobres y de la liberación. Lo hace a modo de respuesta al desafío de la Teología de la Liberación y en contraposición con ella. La liberación se transmuta en nueva ortodoxia *gracias a,* aunque *contra* la Teología de la Liberación latinoamericana.

12. Raúl Fornet-Betancourt sostiene una interpretación parecida en "Para una crítica de la 'instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación', desde una perspectiva latinoamericana", en *Cristianismo y Sociedad,* México, No. 87, 1986.

5. LA CUESTION DEL MARXISMO

El recurso a categorías de tradición marxista ¿es realmente el problema, el punto de discordia? Para el Vaticano, sí. A nuestro juicio, los desencuentros ideológicos van más allá del uso, por parte de la Teología de la Liberación, de algunos conceptos de raigambre marxista.

La Santa Sede y, en general, la neocristiandad, *sobredimensionan* la incidencia del marxismo en aquella teología. Con ello velan el aporte crucial de otras vertientes ideológicas y teóricas. Pero, además, tienden a *distorsionar* tanto al marxismo como a la propia Teología de la Liberación. Los juicios sobre qué sea el marxismo suelen ser simplificadores, estereotipos y pobres. Hay quienes piensan, incluso, que su formulación no es competencia del magisterio eclesial.[13] Se imagina un marxismo; luego, por vía derivada, se construye una Teología de la Liberación inexistente y, después, se descalifica.[14] Es que la renovación socialcristiana ha convertido la cuestión del marxismo en un asunto nodal. Se ha configurado una actitud de cruzada defensiva. El marxismo es valorado como la principal amenaza contemporánea contra la fe y la Iglesia. De ahí que se constituya un sistema binario y excluyente, a la manera de dos campos polarizados e incompatibles. Así pues, la gestión de Juan Pablo II abandona el período previo, de diálogo y moderación, y retrocede a las posiciones condenatorias e intolerantes que surcaron a la Curia Romana hasta el pontificado de Pío XII.[15] Este paradigma socialcristiano, de hecho, reduce el marxismo a la versión dogmática, economicista y determinista de los manuales stalinistas. En ocasiones, admite la diferenciación de corrientes distintas en el pensamiento marxista; es el caso de la primera Instrucción. Pero resta valor a tales distancias, dado que conjetura la existencia de un núcleo común, inalterable y adverso. El "aggiornamento" concentra su descripción del marxismo en unos pocos temas. Mientras la Teología de la Liberación cree que es factible retomar sólo ciertos contenidos de la teoría social, el "aggiornamento" focaliza su argumentación en demostrar que el marxismo es *indisociable.* Con ello procura fundamentar que toda categoría social vehiculiza, ineluctablemente, tesis filosoficas y, en especial, la del ateísmo. A la indivisibilidad se unen otras cuestiones. Sobre todo, el problema de la *lucha de clases,* valorado como un espacio central e inconciliable de divergencia. En este asunto, el discurso pierde rigor, se hace impreciso y vira hacia razonamientos más descalificatorios que analíticos. Se imputa al marxismo una visión simplistamente bipolar, maniquea, crudamente economicista y biclasista (solamente habría dos clases, burguesía y proletariado). La lucha de clases equivaldría al "odio" y sería necesariamente violenta. El combate militar delimitaría la única vía proclamada, sin excepciones. Pero el "aggiornamento" no se detiene ahí. Se anima a proponer categorías alternativas, tratadas con una imprecisión sorprendente: los "conflictos" sustituyen a la lucha de clases; a su turno, las clases son reemplazadas por los "estratos". El Vaticano, pues, se considera apto y competente en el campo de la teoría social. Las deformaciones no se dan

13. Ignacio Ellacurría, destacado teólogo de la liberación, opina así en su "Estudio teológico-pastoral", en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de 1985.

14. Leonardo Boff se expide sobre el tema: "Se sientan, conciben algo que imaginan que es la teología de la liberación y redactan un texto autoritariamente (. . .) Yo diría: aquí casi hay una teología del desprecio. Evidentemente, somos periféricos, pobres, tenemos poco tiempo para leer, no somos grandes académicos (. . .) Como decía uno de los cardenales: 'pobres teólogos de la liberación, tienen que ser párrocos, pastores espirituales, profesores de teología, tienen que trabajar con el pueblo, tienen que hacer no sé cuántas cosas . . . Es evidente que la teología que producen tiene que resultar necesariamente débil, flaca . . . más bien espiritualidad de teología, porque es claro que no son académicos'. Eso es una teología del desprecio. Esto, ni siquiera creo que haya que lamentarlo. Más bien me digo a mi mismo: también a nivel teológico participamos del desprecio histórico que ha sufrido nuestro pueblo latinoamericano, 'criollo', 'mulato', de mil razas; también ahora asumimos la marginación de nuestra teología"; "Rueda de prensa" (19 de diciembre de 1984) en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de 1985, pág. 119.

15. Un análisis detallado de este rol del antimarxismo en la Doctrina Social renovada se encuentra en Ezcurra, Ana María, *Doctrina Social de la Iglesia,* UNAM-Nuevomar, México, 1986.

Ana María Ezcurra #11, May 1987
El vat y la T.L.

por azar. Surgen de un esquema ideológico preciso. El "aggiornamento" juzga así porque, por su lado, se encuentra permeado por un a priori sumamente relevante en su doctrina. Se trata del a priori de la colaboración de clases –o "interclasismo"–, que opera como una norma jerarquizada, situada en la cúspide del sistema y que, por ello, tiene a subordinar objetivos y medios. En definitiva, el "interclasismo" defiende la perduración de un vasto sector de propiedad privada capitalista, prevaleciente a nivel macrosocial. La colaboración consensual –o acuerdo voluntario– veta, en consecuencia, cualquier perspectiva no capitalista. Y deniega la idea misma de contradicción. Es decir que el "aggiornamento" no sólo repudia la que opone a la burguesía con el proletariado. Objetivamente, recusa la vigencia de contradicciones de clase en general, aunque ellas sean pensadas para una coyuntura histórica –y no como "ley necesaria"– y en referencia a grandes conjuntos sociales (por ejemplo, "pueblo" –fracciones más concentradas y transnacionalizadas de la burguesía). El rechazo deriva del a priori de la conciliación porque, justamente, una contradicción social, para su resolución, demanda alguna clase de coerción (no ineluctablemente militar). En este asunto, si bien el "aggiornamento" polemiza con el marxismo, de hecho se contrapone con otras formaciones ideológicas, no marxistas. Y ese es el verdadero punto de colisión con la Teología de la Liberación. En efecto, ello reivindica una crítica en profundidad al capitalismo; una búsqueda no capitalista. No obstante, no lo hace desde un enfoque clasista clásico. Indaga categorías mayormente abarcadoras, como las de "pueblo" o "bloque social de los oprimidos", y levanta vertientes y objetivos democráticos. En definitiva, la Teología de la Liberación evoluciona hacia una óptica más "popular" que "clasista" (en sentido estrecho, binario).[16] Pero dicho abordaje conlleva, implícitamente, la noción de contradicción. He aquí un motivo crucial del distanciamiento y de los embates vaticanos. La Teología de la Liberación ha tomado algunas nociones del marxismo. Sin embargo, su ideología y sistema teórico no pueden ser catalogados de marxistas. Desde el punto de vista ideológico su desarrollo, más bien, tiende a apuntar a una racionalidad nacionalista popular.[17] El problema del papel de la idea de contradicción ha brotado, últimamente, en otras vertientes del pensamiento latinoamericano. Es el caso de ciertos intelectuales conosureños que resaltan, enfáticamente, la cuestión de la democracia. Lo hacen de tal modo que abandonan, explícitamente, el concepto de contradicción. Este acarrearía un esquema binario, que es recusado (tanto en su versión clasista, como en visiones ensambladas con categorías como "pueblo" o "Nación"). Aquel modo dicotómico sería equivalente a una "lógica de guerra" –a una "ruptura revolucionaria"–, incompatible con la democracia. Aquí también los argumentos dimanan en debate con el marxismo. Se renuncia –a nuestro juicio, acertadamente al paradigma del universalismo necesario; o sea, a la tesis de una historia regida por leyes ineluctables, que le fijan una dirección predeterminada y preconstruyen sujetos (por ejemplo, el proletariado como clase universal). Pero, curiosamente –y al igual que el "aggiornamento"–, el abandono del universalismo no conduce a una irrupción de la historia en los análisis. No sólo se tienden a soslayar los conflictos, Además, sobresale la ausencia de diagnósticos históricos (por ejemplo, cuáles sean las clases sociales y cómo se configuran sus vínculos concretos en una coyuntura histórica precisa; qué sucede con el capitalismo en esa etapa).[18] Tal omisión refuerza el carácter apriorístico de la premisa de la colaboración. La cuestión democrática lleva a subordinar o rehuir las tareas nacionales –antimperialistas– y populares –antioligárquicas, o enfrentadas con las fracciones burguesas más concentradas.

En suma, la democracia sería inconciliable con la idea de contradicción, con el cambio de los sistemas de poder, con una hegemonía popular. En cambio, la Teología de la Liberación –y, en general, el nuevo pensamiento social– procuran rearticular dichas tareas entre sí. Este es el punto nodal que distancia las líneas ideológicas mencionadas. El problema, pues, no se ubica tanto en el recurso a categorías marxistas. Más bien, se sitúa en la forma de entender lo popular y su entronque con lo democrático.

En resumen, la problemática de la contradicción subyace al tema de la lucha de clases que, junto al inmanentismo instauran los argumentos nodales en la polémica que el "aggiornamento" ha lanzado contra el marxismo. Ahí se montan las acusaciones a la Teología de la Liberación. Pero, por su lado, ¿qué es lo que retoma ésta de la teoría marxista? En primer término, cabe señalar que la incidencia del marxismo ha ido disminuyendo con la evolución de tal corriente teológica. La Teología de la Liberación ha acudido a aquél paradigma teórico en busca de categorías de análisis social. Es decir, procurando conceptos científicos que den cuenta de la "pobreza".

16. En este trabajo entendemos por cuestión "popular" aquella que se refiere a la existencia y primacía de una contradicción objetiva básica: la que opone a las clases populares –constituidas como "pueblo"– con los bloques de poder, con las fracciones burguesas mayormente concentradas. En consecuencia, la contradicción capital-trabajo asalariado se encuentra, de hecho, subordinada. Por eso, en el nacionalismo popular la convocatoria de las clases subalternas no surge de la apelación al tema de la propiedad privada de los medios de producción. Si las tareas nacionales y populares, aunque dominantes, se articulan con objetivos socialistas, el problema de la apropiación privada suele aparecer en el espacio de las fracciones o grupos económicos más concentrados y, usualmente, más ligados a intereses transnacionales.

17. Alberto Methol Ferré, un intelectual uruguayo muy vinculado al CELAM y editor de la revista *Nexo*, reconoce (en el No. 8 de esa publicación) el carácter no marxista de la Teología de la Liberación: "Esa gama (en la Teología de la Liberación, A.M.E.) puede ordenarse entre dos polos (dentro del género) que pueden ser significados el uno por Gustavo Gutiérrez y el otro por Lucio Gera. El criterio con que se discernía esa bipolaridad era la actitud ante el marxismo. Si 'componía' o no con el marxismo. Seamos claros. No se trata de que un polo fuera marxista y el otro no. No, son polos católicos. Ninguno se proclama ni es marxista. La cuestión es otra. Es que un polo pretende 'componer' con el marxismo y el otro no. ¿Qué significa esa 'composición' con el marxismo? No, por cierto, con el materialismo y el ateísmo de la filosofía marxista. Esta se pretende separar del 'método' marxista de análisis social", *op. cit.*, segundo trimestre de 1986, pág. 6.

18. Cfr. Portantiero, Juan Carlos. "De la contradicción a los conflictos", en *La ciudad futura*, Buenos Aires, No. 2, octubre de 1986.

En consecuencia, se piensa que es factible disociar la filosofía de la teoría social marxistas. Con el tiempo, se ha ido poniendo más en cuestión la capacidad explicativa de aquella teoría. Por eso, dichas nociones son una vertiente que concurre a un marco más global, aportado por las ciencias sociales en general. Esta ampliación del espectro teórico ha condicionado una reducción relativa de la influencia marxista, ya mencionada. Con todo, podría afirmarse que la Teología de la Liberación se halla *en la búsqueda de un pensamiento social sistemático.* Esa exploración recibe del marxismo, básicamente, una perspectiva no capitalista.[19] La conceptualización científica no es valorada como un absoluto. Epistemológicamente, se la concibe como un esfuerzo que avanza por hipótesis, que ha de probar su poder descriptivo y explicativo. Nada más lejano de la asunción acrítica atribuida por el Vaticano a la Teología de la Liberación.

Hemos mencionado que la Teología de la Liberación es portadora de una óptica "popular". En efecto, se recurre constantemente a la idea de "pueblo". Pero ella, sin duda, no se reduce a una visión esquemáticamente obrerista, ceñida a los márgenes del proletariado industrial. Se alude, en cambio, a una perspectiva más amplia, ligada a un dilatado espectro de sectores sociales, heterogéneos en sus modos de insertarse en las relaciones de producción, que incluye a los "pobres" urbanos y rurales, a las "clases desposeídas", a las minorías étnicas, a las culturas marginadas. La Teología de la Liberación, pues, supera el reduccionismo clasista. Además, el "pueblo" no es pensado como un dato preconstituido. Por el contrario, es concebido como un *sujeto*, a ser *construido.* El "pueblo", entonces, es una *tarea.* Pero también –y he aquí una influencia marxista– es una opción contra la opresión.[20] Y por ello se requiere la liberación. Liberarse de la opresión es una tarea de clase, aunque popular, porque esos sectores desposeídos lo son *como resultado del capitalismo dependiente.* De ahí que, en esta corriente teológica, la liberación se ensamble con un enfoque no capitalista. En consecuencia, prima una lógica "popular" que resalta el *protagonismo y participación* de los "pobres", visualizados como capaces de poseer la "fuerza histórica" indispensable para la transformación social. Es por tal motivo que algunos teólogos de la liberación reprochan a los documentos vaticanos el desarrollo de una óptica paternalista.[21] Por tanto, la Teología de la Liberación da un potente realce a la autonomía y diversidad organizativa de las clases populares. Adicionalmente pone énfasis en la reivindicación de la cultura y capacidad de los desposeídos. Por añadidura, destacan los valores democráticos contra cualquier forma de autoritarismo y dirigismo estatal o partidario. Tiende a perfilarse, pues, una línea de corte autogestivo. Nada más distante de las facetas vanguardistas de cierto marxismo ortodoxo; de su imagen del conocimiento como radicalmente externo a las masas y, en definitiva, bajo el control de un partido que reproduce nuevas formas de poder asimétrico. En resumen, en la Teología de la Liberación el marxismo es un ingrediente que alimenta *un pensamiento social abierto, en búsqueda.* Suministra, básicamente, un horizonte no capitalista y una ligazón de lo teórico con la transformación social. No obstante, la idea-fuerza crucial de este movimiento teológico es la organización autónoma y diversificada de las clases populares, sujeto activo en la lucha por superar la opresión. Se trata de revertir aquellos poderes injustos que generan la pobreza. No se soslaya, entonces, *el problema del poder social.* Este es el sentido de la opción de clase aludida, que nada tiene que ver con el "odio", la violencia armada necesaria, las tutelas partidarias, el obrerismo o la instauración de nuevas modalidades autoritarias. Pero sí se opone a soluciones

19. Leonardo y Clodovis Boff sostienen: "La Teología de la Liberación siempre entendió usar el marxismo como mediación, como herramienta intelectual, como instrumento de análisis social. He aquí el estatuto epistemológico del marxismo en la Teología de la Liberación. De esta suerte, algunas categorías del marxismo quedan incorporadas al discurso de la fe, y no al contrario (. . .) No hay duda –y eso debemos concederle al señor Prefecto–, en esa asunción de categorías marxistas hubo exageraciones e imprudencias aquí y allí. Pero esa no fue la 'dirección fundamental' o la 'intención de fondo' de la Teología de la Liberación (. . .) Pero no hay duda: en la Teología de la Liberación se quiso enfrentar con el rostro descubierto la cuestión del marxismo (. . .) El marxismo (. . .) esclarece y enriquece algunas de las nociones mayores de la teología: pueblo, pobre, historia, y aún praxis y política (. . .) No hay duda: hubo y hay ciertas fusiones y confusiones entre conceptos marxistas y conceptos teológicos –como refiere el señor Prefecto–. Con todo, eso (. . .) está siendo poco a poco superado. No hay pensamiento que nazca adulto". "Observaciones de los hermanos Boff a Ratzinger" en De Lella, Cayetano (comp.), *Cristianismo y liberación en América Latina.* Claves Latinoamericanas-Nuevomar, México, 1984, págs. 218-219.

20. Leonardo Boff opina: ". . . Pero nadie puede impedirme mi opción de clase. Nadie puede impedirme que yo, a pesar de todo eso, tenga una opción por el pueblo, una opción por la liberación, que esté en contra de los opresores de este mundo . . . En función de esto, el hecho de que yo pueda ser difamado, rechazado, que me pongan una bomba, o que Roma me condene . . . es totalmente secundario frente a esa opción más de fondo que es un acto de fe, de evangelio (. . .) Quien vive desde esa opción ve que la sociedad debe ser transformada. 'Esta' sociedad, no 'la' sociedad. Esta sociedad en la que se oprime. Tenemos que liberarnos de ella. No basta con condenarla éticamente, cosa que no es muy difícil. Se trata de superarla históricamente. Desde un sujeto histórico distinto, que está interesado en superar esta situación, y ese sujeto es el bloque histórico de los oprimidos, organizados entre ellos. Entonces, ahí están las comunidades de base, los sindicatos libres, las asociaciones de barrio, grupos de madres, los cuarenta millones de negros que tenemos en Brasil con sus organizaciones de cultura negra", "Rueda de prensa", en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de de 1985, pág. 120.

21. Leonardo Boff agrega: ". . . Es preciso que este bloque llegue a ser una fuerza histórica capaz de vivir a su nivel una forma distinta de sociedad y democracia y participación, de forma que postule una alternativa a la que tenemos actualmente (. . .) Y lo que es más grave, porque es una ofensa a los pobres: el documento (la primera Instrucción, A.M.E.) jamás habla de los pobres como sujetos de su liberación. Está en una perspectiva que nosotros hemos superado y abandonado hace ya treinta años, que es la perspectiva paternalista y asistencialista. Más de doce veces dice el documento que la Iglesia actúa en favor de los pobres . . . que la Iglesia hace en beneficio de los pobres . . . No. Hay que partir de los pobres, situarse desde los pobres. El pobre no es solamente pobre. También es rico en otro aspecto: tiene fuerza histórica, tiene conciencia, tiene capacidad . . .", "Rueda de prensa", *op. cit.*, pág. 120.
Con Clodovis Boff; añade: "Es de lamentar que la Instrucción no diga siquiera una palabra sobre la onerosa y a la vez gloriosa gesta de los pobres; en ningún momento se alude a sus organizaciones, sus luchas y sus avances (. . .). Por el contrario, parece mantener, anacrónicamente, una actitud paternalista y asistencialista que cruza todo el texto . . .", "Ante el nuevo documento vaticano sobre la teología de la liberación", en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de 1985, pág. 129.

ineluctablemente conciliatorias que conlleven la perpetuación de esos poderes injustos.

Sin embargo, los documentos vaticanos se obstinan en atribuir a la Teología de la Liberación un "punto de vista clasista" ortodoxo ("proletario", en pro de la "violencia revolucionaria", que conduciría a sociedades al modo soviético, "totalitarias" y "ateas"). Suponen que el marxismo y, en particular, el "clasismo", instituirían la clave de lectura y de construcción del discurso teológico. Se impondría un patrón *externo,* adverso y dominante. Desde tal exterioridad se llevaría a cabo una "reinterpretación del mensaje cristiano" y una "relectura selectiva de la Biblia", que ocuparían posiciones subordinadas y serían desvirtuadas en sus contenidos.

Las acusaciones se reiteran sin mayores variaciones y, además, instauran sintagmas inculpatorios cuya sola enunciación evoca el conjunto del discurso incriminatorio. Es el caso de la imputación de *reduccionismo* presente, inclusive, en la carta de Juan Pablo II a los obispos brasileños. Se atribuye un reduccionismo político que, por su lado, supondría un *inmanentismo histórico* y un *mesianismo temporal* que comprometerían la trascendencia y que, en última instancia, implicarían un *evangelio puramente terrestre* y una concepción *determinista* de la historia. Esta presunta *politización radical* diluiría la especificidad e integralidad del mensaje cristiano y, peor aún, aspiraría a conformar una *Iglesia de partido.* Con lo cual la Iglesia católica quedaría supeditada a un otro superior, el partido político, obviamente marxista. De ahí que se denuncie un desconocimiento, en la Teología de la Liberación, de las jerarquías y del Magisterio eclesial, si no una abierta oposición a ellos. La influencia marxista llevaría a encumbrar a la *ortopraxis* –y, en especial, a la praxis partidaria–, como único criterio de verdad. En definitiva, se negaría la fe en el Verbo encarnado.[22]

Los teólogos de la liberación, reiteradamente, han rechazado este retrato como tergiversador y profundamente distorsionante. Algunos creen que se busca restar eclesialidad á su producción teológica. Es decir, que se pretende difuminar su pertenencia e inserción en la comunidad católica. Y, en efecto, la etapa de confrontación parecía procurar el *aislamiento* de la Teología de la Liberación por vía del argumento de exterioridad, entre otros. Por eso que dichos teólogos suelan insistir en que, por el contrario, su tarea surge de una rica vida eclesial en el seno mismo de las comunidades cristianas, especialmente de las más pobres, cuyo caminar acompaña. Y es que, en verdad, uno de los méritos de la Teología de la Liberación es su viva articulación con prácticas sumamente pujantes y variadas –incluso organizativas, como es el caso de las Comunidades de Base– de las que emerge, y a las que anima.

En síntesis, el recurso a ciertos elementos de la teoría social marxista, por parte de la Teología de la Liberación, es sin duda un punto nodal de conflicto con Roma. Pero lo es en virtud de una regresión antimarxista que surca al "aggiornamento" socialcristiano, retroceso que comporta severas distorsiones tanto del marxismo cuanto de aquella teología. Y esas deformaciones han impedido al Vaticano situar el debate en sus justos términos. Porque, como vimos, el marxismo proporciona un *horizonte* no capitalista, cuyos rasgos no están trazados. La Teología de la Liberación no enarbola "recetas sociopolíticas". Como mucho podría decirse que, aunque a veces implícitamente se da una aspiración a alguna forma de socialismo original, democrático, de sesgos autogestivos, con un señalado acento en la sociedad civil. Sin embargo, lo central, ahora, es el trabajo con los pobres; la búsqueda de y el apoyo a su organización. O sea, la tarea es contribuir a la conformación de un nuevo sujeto, del bloque social e histórico de los oprimidos. La Teología de la Liberación es pensada como una reflexión que acompaña este proceso en el seno de su desarrollo. Leonardo Boff opina:

> Una fe cristiana y una pastoral que tenga un mínimo de responsabilidad frente a lo que dice de Dios y de Cristo (. . . debe) tener una visión profética. Y debe intentar reforzar los movimientos populares que se organicen en función de la vida, de los derechos sobre la tierra, del hambre, de la salud . . . Pues esto es ni más ni menos lo que significa la teología de la liberación. Por eso, quizá sea mejor incluso no hablar siquiera de teología de la liberación. Es una teología, simplemente, que ve los pobres, que son grandes mayorías, y hace una opción por los pobres, contra su pueblo, en favor de su liberación.[23]

Para la Teología de la Liberación la construcción del sujeto "pueblo" supone asumir, vertebralmente, la cuestión de la opresión y, en consecuencia, la del poder, injusto y opresor. Por ello se buscan vertientes teóricas que permitan pensar lo social desde *el punto de vista de los "pobres".* De ahí que se descarten enfoques funcionalistas, ineludiblemente conciliatorios. Lo básico, lo que ordena el conjunto, no es la búsqueda de armonía, sino el rebasamiento de dichos poderes. Para la Teología de la Liberación el marxismo aporta precisamente eso, un punto de vista, aunque su colaboración no sea la única y sus conceptos deban demostrar su idoneidad descriptiva y explicativa. Leonardo Boff agrega:

> Fundamentalmente hay dos grandes opciones, una institucional-funcio-

22. Son numerosos los textos que, en los materiales de la Santa Sede, reproducen una y otra vez estos argumentos y sintagmas. También lo hace la segunda Instrucción: "Pero será una grave perversión tomar las energías de la religiosidad popular, para desviarlas hacia un proyecto de liberación puramente terreno que muy pronto se revelaría ilusorio y causa de nuevas incertidumbres. Quienes así ceden a las ideologías del mundo y a la pretendida necesidad de la violencia, han dejado de ser fieles a la esperanza, a su audacia y a su valentía . . .", *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación,* Librería Parroquial de Clavería, s/f, pág. 57.

23. Boff, Leonardo, "Rueda de prensa", *op. cit.,* pág. 117. La Teología de la Liberación suele insistir en el rol prominente de la práctica, ante la cual se presenta como "palabra segunda": "La Teología de la Liberación, antes de ser, como quiere la Instrucción, 'un movimiento ideológico' o 'generadora de un compromiso por la justicia' (. . .), está creada por un compromiso previo y concreto cuyo nombre es 'lucha por la justicia'. Aquélla es palabra segunda frente a esta palabra primera y fundamental. No se trata de una teología de consecuencias o meras aplicaciones (. . .) sino que implica fundamentalmente la acción misma, el actuar en una dirección . . .", Boff, Leonardo y Clodovis Boff, "Ante el nuevo documento vaticano sobre teología de la liberación", en *Misión Abierta,* Madrid, No. 1, febrero de 1985, pág. 131.

nalista y otra más dialéctica-estructural. Marx fundamentalmente intenta pensar la totalidad social desde los sin poder, desde los pobres, desde los que sufren el poder sobre ellos, lo que tienen que prestar su obediencia al sistema social . . . Hay otra forma de pensar la totalidad social: desde el poder, desde la insfitución victoriosa, desde la armonía social . . . Yo digo: nosotros, por función de nuestra inserción eclesial junto al pueblo, junto a los orpimidos, etc., tendemos a ver la sociedad como algo sumamente conflictivo, porque se ve así. Y ese conflicto ha de ser superado y cambiado.[24]

He aquí el punto de discordia, oculto tras los razonamientos antimarxistas de la Santa Sede. El "aggiornamento" socialcristiano hace una revisión autocrítica de la tradición y realza el papel de los conflictos sociales. A pesar de lo cual, persiste en modelos de raigambre funcionalistas, ya que sitúa la conciliación como un enunciado rector que subordina los modos de lectura y resolución de tales conflictos. En cambio, la Teología de la Liberación resalta los conflictos entendidos como *productos* de un sistema opresivo propio del capitalismo dependiente. No se procura eclipsar el conflicto en pro del compromiso, sino revertirlo por la superación de aquella estructura de poder. Esta óptica "popular" vehiculiza influencias del marxismo, pero no se reduce a él ni ha encontrado todavía un pensamiento sistemático que la exprese.

6. HACIA UNA NUEVA ORTODOXIA

6.1. EL "AGGIORNAMENTO" SOCIALCRISTIANO Y EL TEMA DE LA LIBERACION

Como vimos, la inclusión del concepto de liberación no es una novedad atribuible a los documentos que la Santa Sede emitió desde 1984. Esa innovación brotó en América Latina, en torno al CELAM, a principios de la década de los setenta. Dicha incorporación se dio en el marco de un remozamiento doctrinario *global,* cuya originalidad residió en subsumir la temática de la liberación en un cuerpo de pensamiento preexistente, aunque renovado: el de la Doctrina Social católica. Fue este "aggiornamento" regional el que sentó las bases, y el que define los contenidos de la nueva ortodoxia impulsada por Roma. El CELAM y el CEDIAL también fueron los primeros en sostener que en la Teología de la Liberación podrían distinguirse diversas corrientes, unas aceptables y otras inadmisibles. Lo que comportaba la idea de una Teología de la Liberación legítima, ortodoxa, regida por tal enseñanza social.

Otro error de interpretación, muy frecuente, consiste en suponer que el Vaticano asumió la categoría liberación –y su teología– recientemente y, sobre todo, en los materiales y pronunciamientos de 1986. Esto no es así. La problemática ya estaba presente en la etapa punitiva y disciplinaria precedente. Es que, como dijimos la nueva ortodoxia rearticula la noción de liberación para, simultáneamente, descalificar a esta teología de raíces latinoamericanas. La Instrucción de 1984 expone claramente esa organización discursiva, distinguiendo una teología de la liberación válida y otra ilegítima por su apelación al marxismo.

Al emprender, en 1986, la etapa propositiva antes mencionada, la Santa Sede reiteró más profundamente su asunción de una Teología de la Liberación ortodoxa. Juan Pablo II sostuvo, incluso, que dicha teología no solamente era útil sino, además, necesaria. Pero dejó igualmente en claro que debía desenvolverse en consonancia con la Doctrina Social; y lo hizo en un contexto discursivo que permanecía atento al señalamiento de las "desviaciones". Son ilustrativos algunos párrafos de su carta a los obispos brasileños (del 9 de abril de 1986) y de su mensaje a los prelados reunidos en el CELAM (en Colombia, el 4 de julio de ese año):

> . . . estamos convencidos, tanto vosotros como yo, de que la teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria. Debe constituir una etapa nueva –en estrecha conexión con los anteriores– de esa reflexión teológica con la tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario y, en época más reciente, con el rico patrimonio de la doctrina social de la Iglesia, expresada en documentos que van de la *Rerum Novarum** a la *Laborem excercens** (. . .) Dios os ayude a velar incesantemente para que esa correcta y necesaria teología de la liberación se desarrolle en Brasil y en América Latina *de modo homogéneo y no heterogéneo** respecto a la teología de todos los tiempos, en plena fidelidad a la doctrina de la Iglesia, atenta a un amor preferencial, no excluyente ni exclusivo por los pobres.[25]
>
> Y en este contexto de respeto por la persona humana y de fidelidad a su destino sobrenatural, los Obispos latinoamericanos, y con ellos todas las comunidades eclesiales que ellos dignamente presiden, han acogido los documentos *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia* recientemente promulgados por la sede apostólica. Dichos documentos, en el marco del Magisterio pontificio, han contribuido a precisar el auténtico sentido evangélico de conceptos básicos que, arbitrariamente, venían siendo presentados desde una óptica ideológica o clasista . . . Por otra parte, a la vez que reconocen *la utilidad y necesidad de una teología de la liberación**, he querido recordar también que ésta debe desarrollarse en sintonía y sin rupturas con la tradición teológica de la Iglesia y de acuerdo con su doctrina social . . .[26]

Estos pronunciamientos de Juan Pablo II no sortean, pues, el patrón previo de identificación de las "heterodoxias". El pontífice acude al uso de sintagmas, ya mencionados, que connotan una permanente y redundante descalificación de la Teología de la Liberación ("visión exclusivamente sociológica de la Iglesia", "óptica ideológica y clasista", "reduccionismos", "opción preferencial, no exclusiva ni excluyente"). La nueva ortodoxia, entonces, no conlleva una búsqueda de convergencia con esa tendencia teológica. En todo caso, los puntos de coincidencia no despuntan en 1986, sino en la recuperación de los trabajos aludidos del CELAM y el CEDIAL. Tales concurrencias se sitúan en el

24. Boff, Leonardo, "Rueda de prensa", *op. cit.*, pág. 119.

* En cursiva en el original

25. Mensaje del Papa a la Conferencia Episcopal de Brasil", en el boletín *CELAM*, Bogotá, No. 205, abril de 1986, pág. 10.

26. Boletín *SIAL*, Bogotá, No. 088, 4 de julio de 1986, pág. 5.

realce dado a la temática de los pobres y su opresión secular.[27] Pero el sentido de la liberación difiere. Porque, en el caso del Vaticano, el concepto se articula con un modelo de neocristiandad y con un proyecto de sociedad que continúa regido por moldes funcionalistas. Y, además, es constatable una profunda diferencia metodológica. La Teología de la Liberación se elabora a partir de una práctica que procura construir un nuevo sujeto histórico. La liberación no es primariamente un tema, sino una tarea. La reflexión, en consecuencia, parte de dicha práctica y, por eso, posee acentos y matices peculiares. En cambio, las Instrucciones arrancan de una perspectiva teórica, universalizante, que rehuye la lectura de las luchas de los oprimidos y la descripción histórica de los sistemas de poder que generan la opresión.[28]

6.2. EL MODELO DE NEOCRISTIANDAD Y EL PODER DE LA IGLESIA*

¿Qué es la neocristiandad? Se trata de un *modelo histórico* de Iglesia, arraigado en la tradición católica y actualmente vehiculizado, a nivel doctrinario, por el "aggiornamento" socialcristiano. La neocristiandad, poderosamente impelida por Juan Pablo II, continúa y, a la vez, modifica la antigua moldura de cristiandad que signó buena parte de la historia de la Iglesia. Pero entonces, ¿qué es la cristiandad? Gustavo Gutiérrez opina al respecto:

> La cristiandad no es en primer lugar un concepto. Es, ante todo, un hecho. Se trata de la experiencia histórica más larga de la iglesia. De ahí que haya dejado una huella tan profunda en su vida y en su reflexión. En la mentalidad de cristiandad y en la perspectiva que la prolonga, las realidades terrenas carecen de autonomía propia. Lo temporal no tiene una auténtica consistencia frente a la iglesia. Esta, en consecuencia, lo utiliza para sus propios fines. Son las secuelas de lo que se llamó el 'agustinismo político'. El proyecto por el reino de Dios no deja lugar a un proyecto histórico profano. La iglesia aparece, sustancialmente, como la depositaria exclusiva de la salvación: 'fuera de la iglesia no hay salvación'. Esta exclusividad, susceptible de ciertos matices que no cambian el esquema de fondo, justifica que la iglesia se considere el centro de la obra salvadora, y que se presente, por consiguiente, como un poder frente al mundo. Poder que buscará traducirse, espontánea e inevitablemente, en el campo político.[29]

Por su lado, la neocristiandad intenta saldar los vínculos de la Iglesia, históricamente conflictivos, con la modernidad y la Ilustración. Y, por ello, comporta transacciones relevantes en el proceso de secularización. La reacción antiliberal católica del siglo XIX ha sido abandonada. Así, se admiten la democracia política, sus libertades concomitantes y, por lo regular, la instauración de Estados laicos. También se reconoce la vigencia de una cierta autonomía del mundo, de las ciencias, de lo político. Pero es aquí, precisamente, donde surgen reglas de engendramiento discursivo que lesionan esa reconciliación con el mundo moderno. Su clave es paradójica. Consiste en afirmar una independencia, sí, pero subordinada al dato revelado, a una trascendentalidad ahistórica e inmutable. Se delimita una autonomía que es pensada como relativa por su carácter subalterno. Las ciencias habrían de sujetarse a un juicio teológico último. Lo político debería moldearse según el designio de edificar un orden socialcristiano. O sea, soluciones deducidas de y supeditadas, en última instancia, a ese dato revelado. Lo profano se difumina mientras se lo reivindica y, por consiguiente, el discurso padece de una gran ambigüedad. Por tanto, la neocristiandad es un movimiento resacralizante. Conviene con la tesis de que la secularización conlleva aspectos positivos, pero advierte que éstos sólo podrán perdurar en la medida que se reencuentren con la fe. Tal supremacía subordinante de lo religioso supone la persistencia, aunque modificada, de ciertos elementos clave de cristiandad. Permanece la tesis de que la Iglesia goza, finalmente, del *monopolio* del sentido, de la salvación y, en definitiva, *de la liberación*. Cualquier negación de esta idea acarrea la acusación de "secularismo", asunto que suele ocupar el ápice de las preocupaciones de la neocristiandad. De allí derivan incriminaciones como la de "mesianismo temporal", atribuida a la Teología de la Liberación y, además, a todo movimiento histórico relevante que no declare expresamente su aceptación de la trascendencia. La búsqueda de una sociedad modelada por el "aggiornamento" socialcristiano lleva, adicionalmente, a insistir en el rol de los laicos y de organizaciones sociales católicas, o influidas por su pensamiento (sindicales, juveniles, comunitarias, intelectuales, etc.). Esos desarrollos seglares son concebidos al interior de una iglesia jerárquica, vigilante de la ortodoxia doctrinaria, firmemente institucionalizada y, también refortalecida para impulsar aquel nuevo orden social en un contexto reciamente evangelizador.

La primera Instrucción retoma la problemática del secularismo, aunque con el objetivo de indicar su presencia en la Teología de la Liberación. El Sínodo de obispos (1985) apuntó al problema. El asunto está vigente en el discurso de Juan Pablo II. Pero *Libertatis Conscientia* es el material de neocristiandad por excelencia. Por ello, su preocupación fundamental se ubica en el *ateísmo* y el *inmanentismo*. Las referencias al tema son muy numerosas.[30] El documento desarrolla una

27. En su carta al episcopado de Brasil Juan Pablo II valora el rol de la iglesia de ese país en la atención a los problemas de la miseria, lo que le habría generado la estima y confianza de su pueblo. El pontífice también confiere a dichos obispos un rol cuasi-universal en el desarrollo de la nueva ortodoxia: "Pienso que, en este campo, la iglesia en Brasil puede desempeñar un papel importante y al mismo tiempo delicado: crear espacio y condiciones para que se desarrolle, en perfecta sintonía con la fecunda doctrina contenida en las dos citadas Instrucciones, una reflexión teológica plenamente adherente a la constante enseñanza de la Iglesia en materia social y, al mismo tiempo, apta para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social y de la equidad, de la salvaguarda de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad humana basada en la fraternidad y en la concordia, en la verdad y en la caridad . . .", *op. cit.*, pág. 10.

28. Boff, Leonardo, "Liberación como teoría o como acción política", en *Teología de la Liberación. Documentos sobre una polémica*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1984.

* En este item (6.2.) y en el próximo (6.3.) se reproducen algunos pocos párrafos textuales de un nuevo libro de la autora, de próxima aparición, titulado *Guerra de desgaste y religión en Nicaragua*.

29. Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1985, pág. 83-84.

30. Por ejemplo, en los párrafos 13, 18, 19, 27, 29, 37, 38, 40 y 41.

mirada positiva respecto de la Ilustración y la revolución francesa. Las acepta como pasos en el camino humano hacia la libertad. Además, las valora como una apertura hacia el conocimiento científico-tecnológico y en pro de ideales de igualdad y fraternidad. No obstante, la Instrucción destaca y analiza el surgimiento de amenazas y ambigüedades en esa marcha moderna en favor de la libertad. Y las explica, en su raíz última, por el argumento del ateísmo, por el rechazo de la fe en Dios. La cuestión de la *fe explícita*, pues, pasa a constituirse en el vértice explicativo de los desórdenes *históricos* que arrancarían en la Ilustración. La Iglesia, por el recurso del ateísmo, retiene el monopolio de la salvación y salvaguarda la liberación para sí; pero también acapara los cimientos que darían cuenta de los conflictos y de su superación. El mundo, sin fe expresa, carecería de consistencia propia y destino.[31] Se destruiría. Pablo Richard, un destacado teólogo de la liberación, comenta así este rol monopólico de la Iglesia en *Libertatis Conscientia:*

> Al leer el documento *Libertatis Conscientia* tenemos la impresión de que toda la historia del mundo sucede dentro de la Iglesia. El único mundo aceptado y reconocido es el mundo de la Iglesia. El mundo es bueno cuando está sometido a la Iglesia; al mundo le va mal cuando no sigue los consejos de la Iglesia (. . .) La iglesia es un inmenso convento; la vida fuera del convento es altamente peligrosa y llena de pecados. Al mundo le ha ido pésimo por atreverse a vivir fuera del convento. Nuestra vivencia de Iglesia es tan diferente. Consideramos la Iglesia al servicio del mundo; tenemos conciencia, no de ser 'convento grande', sino 'levadura pequeña' (. . .). Debemos, por tanto, leer la Instrucción *Libertatis Conscientia* como un documento de cristiandad escrito para una Iglesia de cristiandad.[32]

Lo histórico y social se diluyen en lo ahistórico e individual. La miseria y la opresión, en definitiva, serían fruto del pecado personal; o sea, de la negación de Dios. La ambigüedad renace. Porque, si bien se acoge la existencia y el papel de las estructuras sociales, se ratifica la primacía genética de la persona. Las deficiencias estructurales no serían sino resultantes, efectos. Productos segundos de causas primeras que se emplazarían, claro, en otro orden: el de la trascendentalidad. En el origen, entonces, se entroniza el pecado individual. Lo religioso explicaría lo social. Los canales de cambio propuestos son consistentes con este diagnóstico: las modificaciones estructurales exigirían, antes, la conversión de los individuos.

En tal contexto ¿cuál es el sentido que se da al concepto de liberación? Si la pobreza material es consecuencia del pecado, la liberación socioeconómica no sería posible sin la intervención de la fe. No se desestiman, como veremos, las "reformas" sociales. Pero se infiere su radical insuficiencia y fragilidad sin el reencuentro con lo religioso. Sin fe no habría liberación. Las luchas por la liberación se anularían sin su convergencia con la Iglesia. La liberación temporal padecería de una insanable inconsistencia propia. La Iglesia despunta como un poder ante el mundo. Poseería las claves de la liberación. La neocristiandad, pues, procura reconciliar a la Iglesia con la razón e, históricamente, con la Ilustración. Pero deniega futuro al proceso de secularización, que allí emerge, si el mismo no converge con la fe. Por eso, *Libertatis Conscientia* anuncia "una nueva fase de la historia de la libertad", dada por la concurrencia entre los frutos de la modernidad y la revelación (no. 24). La liberación sería "secularista", y adversa, sin la tutela religiosa. La modernidad, sin la Iglesia, se aniquilaría. Habría que superar el cisma de la razón y de la historia con la fe, para salvarlas. Alberto Methol Ferré, un intelectual vinculado a la corriente de neocristiandad, lo expresa así:

> Sin el Evangelio, sin la Iglesia, la civilización moderna recae necesariamente en la volunta de poder, reconstituye la dominación, contra la que nació. La modernidad librada a sí misma se aniquila, pierde razón de ser. Sólo la Iglesia salva a la modernidad. Le da sentido, la justifica y a la vez se vuelve instancia crítica. Para que esto pueda suceder, la Iglesia debe realizar su propia autocrítica y reconocerse en lo mejor de la modernidad que ella generó.[33]

Este énfasis de la neocristiandad en el ateísmo, en la secularización y en la problemática de la modernidad, revela una perspectiva eurocentrista. Al menos en América Latina esos no son los retos básicos. Por el contrario es constatable un franco renacer de la religiosidad, especialmente en sectores populares. No obstante, los documentos vaticanos suelen ignorar el papel y las luchas de los cristianos en la región, que tantos mártires han dejado en los últimos años. La omisión puede ser explicada, aunque sólo en parte, por el hecho de que la neocristiandad percibe a la Teología de la Liberación y a la "iglesia de los pobres" como preñadas de tendencias secularistas. Aquéllas no prorrumpen teniendo como interlocutor principal a la modernidad. Sus preocupaciones se asientan en la temática de los "pobres" y la liberación. Pero sus desarrollos teológicos y pastorales implican una ruptura con las pautas de cristiandad. Y ello es así porque se tiende a reconocer la consistencia intrínseca del mundo, la no subordinación de lo político y de la cultura a lo revelado. Se acepta una legitimidad interna de lo profano —descartando tutelas religiosas— y una visión del hombre responsable de su iniciativa histórica. La fe *acompaña* la liberación integral de los pobres, pero *no la supedita ni le resta autonomía*. Para el Vaticano esta posición mostraría síntomas de un secularismo ilícito. Por consiguiente, la neocristiandad y la Teología de la Liberación construyen la idea de liberación con

31. Dice la Instrucción: "Es más, para muchos Dios mismo sería la alienación específica del hombre (. . .). El hombre, rechazando la fe en Dios, llegaría a ser verdaderamente libre (. . .). En ello está la raíz de las tragedias que acompañan la historia moderna de la libertad. ¿Por qué esta historia, a pesar de las grandes conquistas, por lo demás siempre frágiles, sufre recaídas frecuentes en la alienación y ve surgir nuevas servidumbres? (. . .). Cuando el hombre quiere liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye", *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, Librería Parroquial de Clavería, México, s/f, págs. 11-12.

32. Richard, Pablo, "El Vaticano, el Papa y la Teología de la Liberación latinoamericana", en *Pasos*, Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, No. 7, agosto de 1986, pág. 2.

33. Methol Ferré, Alberto, "Inactualidad de la filosofía y vigencia de los derechos humanos", en *Los derechos humanos. Sus fundamentos en la enseñanza de la Iglesia*, CELAM, Bogotá, 1982, pág. 75-76.

sentidos distintos porque, finalmente, conciben de modos diversos los vínculos entre lo religioso y lo social.

6.3. EL PROYECTO DE SOCIEDAD. EN TORNO A LA PROBLEMATICA DE LAS REFORMAS

La nueva ortodoxia extrae su proyecto de sociedad del "aggiornamento" socialcristiano. Este ha sido expuesto en numerosos trabajos, producidos en buena medida en torno al CELAM y al CEDIAL. Sus trazos fundamentales asoman, si bien esquemáticamente, en la segunda Instrucción *(Libertatis Conscientia)* que, como hemos visto, aspira a ser un documento de formulaciones positivas. La propuesta de *Libertatis Conscientia* se focaliza en una posición precisa. O sea, aquella que opone las "reformas" a la "revolución". Algunos materiales del CELAM y el CEDIAL eluden esa clase de confrontación y, por añadidura, tienden a radicalizar un poco más su lenguaje. Empero, los contenidos nucleares son los mismos. Ellos se emplazan en una aguda preocupación por la pobreza, la opresión y las desigualdades nacionales e internacionales. La neocristiandad se congratula por el despertar de la conciencia de los pueblos frente a su miseria secular. Y, básicamente, postula una *óptica distributiva* atenta a las exigencias de la justicia social. He aquí la *faz progresista* del "aggiornamento", enfática en sus *posturas reformadoras y distribucionistas.* Al deslindar el eje de los cambios en las "reformas", ese remozamiento se ciñe a lo más añejo y clásico de la Doctrina Social tradicional. También germinan gérmenes de discontinuidad (no tan perceptibles en *Libertatis Conscientia*). En efecto, se hace hincapié en la *profundidad* imperiosa de las transformaciones. Pero, sobre todo, se objeta el "reformismo" y se desacarta cualquier colusión con el capitalismo (matiz ausente en la segunda Instrucción de la Santa Sede). Se impelan "reformas", sí, pero a nivel de "estructuras", sin demoras ni gradualismos.

Sin embargo, estos componentes se coaligan con *vertientes regresivas,* de corte neconservador. Aquí concurren los *ingredientes resacralizantes* analizados, que convergen con una tendencia más vasta a la desacralización visible, por ejemplo, en el neoconservadorismo y la nueva derecha norteamericanos. Con ellas comparte, además un realce de temas conectados con la moral social, sexual y familiar. Se levanta un *tradicionalismo* moral que repele el "permisivismo" y la modernización liberal en la cultura. Se diagnostica la existencia de una "crisis moral" que exigiría una consecuente restauración ética. Y ella abrevaría sus contenidos y empuje en un papel social dominante de lo religioso. El rostro conservador del "aggiornamento" retiene otro punto en común con la agenda de aquel conservadorismo estadounidense. Es decir, el *antimarxismo* como un ordenador crucial del conjunto ideológico.

Por lo tanto, el "aggiornamento" es una reacción ambigua. Congrega elementos disímiles; componentes de regresión y de progreso. Si se amenguaran los rasgos antisocialistas y de cristiandad se adelantaría en el marco propositivo: los elementos conservadores cederían en beneficio de la satisfacción de necesidades básicas.

Pero ¿cuál es el alcance de las "reformas" postuladas? Para comprender el sentido de las mismas se hace imprescindible reconstruir, en la Doctrina Social, la configuración discursiva que le proporciona su unidad peculiar. Porque el "aggiornamento" dispone de un modelo de sociedad. Aporta un pensamiento global acerca del papel del Estado, el rol de la propiedad privada, el vínculo capital-trabajo, las asociaciones intermedias y las formas de participación. En este marco se puede entender qué significan las "reformas" del "aggiornamento".[34] En términos generales, se postula *un esquema reformador que se mantiene en los márgenes capitalistas* y que responde, en especial, a las contradicciones objetivas que se establecen entre una economía libre de mercado y la redistribución hacia las clases populares. Y ello a pesar de las proclamas anticapitalistas y de afirmaciones, como la de *Libertatis Conscientia*, relativas a la no opción de la Iglesia por algún "sistema" en particular (No. 74). Pero entonces, ¿qué entiende el "aggiornamento" por capitalismo? Este no es definido por su relación con la propiedad privada de los medios de producción. El capitalismo sería un régimen determinado por una *modalidad específica* de organización de aquella propiedad. Habría otras. En consecuencia, existirían alternativas no capitalistas asentadas sobre esa apropiación privada. Así, mientras el capitalismo resguardaría un derecho *absoluto* a la propiedad, la Doctrina Social ampararía uno de corte *relativo*; mientras que el capitalismo sostendría *la primacía del capital sobre el trabajo,* la Doctrina Social defendería *la preeminencia del trabajo sobre el capital.* ¿En qué consiste tal derecho relativo? En que la propiedad privada se encontraría limitada por y subordinada a otro derecho prevaleciente: el referido al uso universal de los bienes. Este principio, instaurado por Pío XII, establece que la satisfacción de las necesidades básicas del hombre es un derecho primigenio. Sin embargo, dicha satisfacción se lograría, básicamente, *por medio* de la apropiación privada. La distribución se ejercería, sobre todo, por el recurso a un "justo salario", que evitaría la explotación del trabajo por el capital. En definitiva ¿qué tipo de preponderancia tiene el derecho al uso universal de los bienes? Se trata de una *primacía dependiente.* La perspectiva al uso común, jerarquizada, no detenta poder de remoción sobre el derecho subalterno de propiedad. En caso de no cumplirse la satisfacción de las necesidades básicas, ello no autoriza "per se" a una anulación de la apropiación privada. No obstante, se admiten expropiaciones, aunque a escala microeconómica. Tradicionalmente, la Doctrina Social catalogó a la propiedad privada como un derecho "natural". Ultimamente, Juan Pablo II suele hablar sólo de derecho (sin el aditamento de "natural") y, en especial, ha recalcado aún más el rol primario del destino común y universal de los bienes. La superioridad del trabajo habría de culminar en adaptaciones al derecho de propiedad de los medios de producción, especialmente en el Tercer Mundo. Esta perspectiva, que

34. Por razones de espacio, solamente se hará una exposición suscinta del tema. Para un desarrollo más amplio se puede consultar a Ezcurra Ana María, *Doctrina Social de la Iglesia,* UNAM-Nuevomar, México, 1986, del que se han tomado algunos textos.

ahonda al horizonte de las "reformas", apunta a la asociación del trabajo con la propiedad del capital, propendiendo así a su "socialización". En tal visión, la "socialización" no se constriñe a propugnar en las formas de propiedad; también insiste en la participación plena de los trabajadores. Como es obvio, esa óptica supera la tesis de la distribución por el canal del salario o, lo que es igual, por vía de la apropiación privada. Pero ambas líneas coexisten simultáneamente. Sin embargo, el a priori de la propiedad privada tiende, incipientemente, a tambalearse. Ya no se afirma su adscripción a un orden natural. Como vimos, se aceptan expropiaciones y, un paso más adelante, modos autogestionarios o de coparticipación en la propiedad. Aunque, simultáneamente, todavía opera como a priori. Esta ambigüedad, típica del "aggiornamento" deviene de sus desvelos antimarxistas. El cardenal Alfonso López Trujillo, por ejemplo, dice:

> Todos los sistemas tienen sus puntos débiles. El talón de Aquiles del socialismo se descubre no en sus principios ni en la enunciación de sus valores sino en el papel del Estado en relación con la planeación económica. Aquí se toca el nervio central de las razones del magisterio social en favor de una bien concebida propiedad privada de los medios de producción, que nada tiene que ver con las presentaciones de tinte liberal manchesteriano a que se nos tenían acostumbrados inclusive algunos manuales de moral y que en nada se asemeja a las caricaturas que algunos hacen de la Doctrina Social. [35]

Entonces, propiedad se convierte en sinónimo de libertad y en escudo antiestatista. Al "aggiornamento" le cuesta pensar en un socialismo democrático, de corte autogestivo y asentado en la sociedad civil. Por eso se sostiene la apropiación privada, a pesar de todo. Empero, tendencialmente, la idea de "socialización" se encamina a tronchar la dicotomía capital-trabajo que sí funda al capitalismo. Se crean, pues, márgenes de movilidad y ambigüedades que no rompen, por el momento, con la adscripción primariamente capitalista del "aggiornamento". Aquélla se ve reforzada por otros dos a priori, ahistóricos –propios de lo natural y revelado–, y transhistóricos –cuya aplicación y validez atraviesan todo tiempo y espacio. Ellos son el bien común (y su corolario, la conciliación de clases necesaria) y el Estado supletorio (con su correlato, el principio de subsidiariedad). El "aggiornamento" corrige la tradición y pondera, más acabadamente, el peso de las estructuras y conflictos sociales. No obstante, porfía en salidas *inexorablemente* conciliatorias. El acuerdo voluntario se perfila como solución siempre creíble a esas pugnas. Lo cohesivo predomina sobre lo conflictual. La cuestión de la conciliación es extraordinariamente resaltada e inamovible. Es esta opción metodológica, adversa a cualquier clase de coerción, la que sostiene la oposición reforma versus revolución. La Doctrina Social se organiza en debate con una vía de violencia armada necesaria, presuntamente marxista. Y, frente a ella, se atrinchera en un canal cooperativo, igualmente ineludible. Le cuesta admitir alternativas coercitivas no militares. Como la conciliación ocupa un lugar absolutamente dominante, la Doctrina Social deniega la posibilidad histórica de contradicciones sociales. Y, por consiguiente, la conveniencia de contribuir a la organización de un bloque social de los oprimidos. Se descarta la coacción –aún no armada–, como medio para revertir sistemas de poder opresivos. Así pues, este a priori, como el de la propiedad privada, le pone un techo a las "reformas". La "revolución" es equiparada con violencia, totalitarismo, inmoralidad e injusticia. Veamos cómo lo expresa *Libertatis Conscientia:*

> Determinadas situaciones de grave injusticia requieren el coraje de unas reformas en profundidad y la supresión de unos privilegios injustificables. Pero quienes desacreditan la vía de las reformas en provecho del mito de la revolución, no solamente alimentan la ilusión de que la abolición de una situación inicua es suficiente por sí misma para crear una sociedad más humana, sino que incluso favorecen la llegada al poder de regímenes totalitarios. La lucha contra las injusticias solamente tiene sentido si está encaminada a la instauración de un nuevo orden social y político conforme a las exigencias de la justicia. Esto debe ya marcar las etapas de su instauración. Existe una moralidad de los medios. [36]

Por su lado, el principio de subsidiariedad es uno de los elementos doctrinarios más constantes de la tradición socialcristiana. Postula la iniciativa, en la esfera económico-social, de actores privados; los individuos y, en segundo lugar, las asociaciones. El Estado no debería sustituir nunca esa iniciativa social, en tanto ella sea posible. Tal principio surge en polémica con el socialismo –que imagina irrecusablemente estatista– y, de manera más amplia, con toda perspectiva que ampare un Estado intervencionista y productor. Ahora bien, el énfasis en la sociedad civil no es patrimonio exclusivo de la Doctrina Social. Actualmente, emerge en formaciones ideológicas disímiles. Brota, con sentidos diversos, en los nuevos conservadorismos norteamericnaos, en vertientes socialdemócratas y, también, en corrientes socialistas con inspiración autogestiva. La ponderación de una sociedad civil maciza no conlleva, necesariamente, la aceptación de un Estado "chico", al modo neoliberal. Ni implica la asunción inexcusable de un Estado árbitro y subsidiario, supletorio de un holgado sector de propiedad privada y sujeto por los imperativos irrevocables de la conciliación. Es decir que, en el "aggiornamento", el Estado supletorio no se limita a exaltar a la sociedad civil. Sobre todo, se convierte en garante de la apropiación privada de los medios de producción. Y, por eso, este a priori vuelve a colocar un límite al alcance de las "reformas" propuestas. No obstante, el "aggiornamento", en consonancia con la tradición, repulsa las modernas propuestas neoliberales y, en general, la libre concurrencia sin controles. El mercado operaría como escudo ante el estatismo "colectivista". Pero cierta planificación esta-

35. López Trujillo, Alfonso, *Teología liberadora en América Latina,* Ediciones Paulinas, Botogá, 1975, pág. 56.

36. *Libertatis Conscientia, op. cit.,* pág. 47. La Instrucción acepta, con reservas, la doctrina católica tradicional de la lucha armada como "último recurso", aunque prefiere, en tal caso, la opción de la "resistencia pasiva". Se abre un espacio, pues, a salidas no conciliatorias, aunque los márgenes de movilidad y ambigüedad son menores que en el caso del derecho a la apropiación privada de los medios de producción. La Instrucción llega a hablar de "revolución pacífica (No. 83), lo cual confirma que la oposición reforma versus revolución posee una determinación básicamente metodológica.

tal proveería "mínimos de bienestar" y, con ello, prevendría la coerción de dictaduras militares comprometidas con proyectos antipopulares. De ahí que la Doctrina Social propulse la "coordinación" estatal –cuyas funciones, por cierto, quedan poco claras– de una economía nutrida, en lo sustancial, por la iniciativa privada. La Doctrina Social no confía en los automatismos; no comparte la percepción de que el libre mercado y la libre empresa, aunados a un Estado "chico", aseguran la libertad política. En cambio, el lema es "mercado y planificación". Se convoca a la intervención del estado con fines de distribución. Y éstas son, precisamente, las inclinaciones igualitarias que tanto ha deplorado Milton Friedman. Las disparidades entre el "aggiornamento" y el neoliberalismo se ahondan. La Doctrina Social reclama medidas de seguridad social, un sindicalismo fuerte y un salario acorde con las necesidades. Con lo cual, pues, la Doctrina Social se arrima a las teorías y vertientes económicas que señalan las imperfecciones del mercado, de cara a la distribución. Este es el centro propositivo del "aggiornamento": la búsqueda de una distribución concertada, con apoyo estatal, en una economía de mercado. Aunque, como vimos, también va más allá, con tendencias a una "socialización" microeconómica. Pero los a priori coartan la profundidad de las "refomas". Por eso, su flexibilización podría ensanchar los alcances de las mismas y, por consiguiente, provocar un mayor acento en las metas distributivas. Proceso que exige, ante todo, la anulación del "approach" antimarxista y geopolítico que sostiene la beligerancia del "aggiornamento". Porque dicha obsecación antimarxista tensa y extrema las discrepancias y, entonces, se corre el riesgo de confundir quiénes son los adversarios. Es que movimientos como la Teología de la Liberación, que buscan alternativas no capitalistas democráticas y no alineadas podrían, sin duda, converger con tendencias que realzan la distribución y la satisfacción de necesidades básicas. El campo ideológico no tiene por qué ser opuesto ya que tiende a ser compartido y es terreno fértil para síntesis inéditas. A pesar de lo cual el "aggiornamento", aún en la presente etapa propositiva, distorsiona, polemiza, desacredita y, además, levanta la nueva ortodoxia como alternativa excluyente de las "desviaciones". Cierra caminos de acercamiento. Sería útil acabar con las tergiversaciones con el fin de ubicar las divergencias en sus términos correctos. Así podría abrirse un debate pluralista y respetuoso, sin autoritarismos inquistoriales abiertos o solapados.

7. A MODO DE CONCLUSION

La Doctrina Social remozada acoge ingredientes ideológicos diversos en un conjunto nuevo y relativamente integrado, aunque ambiguo. Sus nexos con el liberalismo han sido turbulentos en el pasado y, actualmente, son desiguales. El "aggiornamento" favorece la democracia representativa y sus libertades concomitantes, pero se opone a la libertad irrestricta del mercado y acentúa los moldes asociativos. Se defienden tesis capitalistas –por ejemplo, la propiedad privada de los medios de producción; y, simultáneamente, se apunta a modalidades de propiedad social, con ciertas influencias socialistas. Pero el "aggiornamento" afirma que este rico proceso no es ideológico. Niega su matriz ideológica y pretende que sus "reformas concertadas" devienen, en última instancia, de lo inmutable ahistórico. Lo ideológico se niega y legitima por el recurso a lo religioso. Pero la Doctrina Social es una ideología política, renovada y parcialmente cambiante. Y el "aggiornamento" socialcristiano es hoy el tronco de la Teología de la Liberación ortodoxa impulsada por el Vaticano. La nueva ortodoxia no ha llevado a cabo una síntesis con aquella Teología de la Liberación, de raíz latinoamericana, que fundara Gustavo Gutiérrez. El núcleo de ideas compartido, dado por los "pobres" y la "liberación", adopta sentidos distintos. También difiere el modelo de Iglesia y los grandes lineamientos del proyecto de sociedad. En 1986 tampoco se abrió una fase de cambios doctrinales en el Vaticano. Sería importante que Roma, en lugar de "construir" heterodoxias, atendiera con más apertura la profunda originalidad y la inspiración central de la Teología de la Liberación. Originalidad que no reside, básicamente, en el recurso a ciertas categorías de análisis marxista. En cambio, esa novedad se ubica en la convergencia de tradiciones ideológicas variadas bajo la égida de una óptica popular. Porque la Teología de la Liberación expresa un nuevo pensamiento social emergente en América Latina, abierto, en búsqueda e inmerso, en primer lugar, en una práctica popular de liberación.

REVISTA

PASOS

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

SAN JOSE – COSTA RICA

SUSCRIPCION*
(6 números al año)

América Latina . .US$ 12
Otros países. . . . .US$ 18

* Estos precios incluyen el envío por vía aérea.

Cheques a nombre de:

EDITORIAL

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José – Costa Rica
Teléfono 53-02-29

EL DOCUMENTO DE JUSTICIA Y PAZ SOBRE LA DEUDA EXTERNA

ASPECTOS ETICO-TEOLOGICOS

Eduardo Bonnín

1. EL DOCUMENTO COMO MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Quizás no sea inútil comenzar recordando que no todos los documentos de la Santa Sede tienen el mismo valor teológico. No es lo mismo una definición pontificia, una encíclica, una homilía del Papa o un documento de una Sagrada Congregación o de una Comisión Pontificia. Y aun entre estos últimos los hay que comprometen más o menos al Magisterio.

Todo esto se deriva del hecho de que la función del Magisterio es la de "interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita" y que, por lo tanto, "el Magisterio no está por encima de la Palabra de Dios, sino a su servicio" (*Const. del C. Vaticano II sobre la revelación*, n. 10). Esto quiere decir que un documento del Magisterio tiene tanta mayor autoridad cuanta mayor es su relación con la Palabra de Dios, es decir con la revelación.

En este sentido, como afirmó el Cardenal Etchegaray al presentarlo a la prensa en Roma, nuestro documento es un "documento modesto". Modesto porque no es del Papa y ni siquiera tiene al final, como otros escritos de las Congregaciones Romanas, la indicación de que ha sido aprobado por el Papa. Simplemente se nos dice que Juan Pablo II pidió a la Comisión Pontificia Justicia y Paz que reflexionara sobre el tema y que propusiera "unos criterios de discernimiento y un método de análisis en vista de una consideración ética de la deuda internacional".

La misma Santa Sede ha querido recalcar la naturaleza menor del documento al poner en el título la expresión "una consideración ética". No es, pues, una encíclica ni una exhortación apostólica. Esto se ha hecho así, sobre todo porque se trata "de un campo aún poco explorado".[1] Pero, como nos recuerda el mismo Cardenal Presidente de Justicia y Paz, "hablar de ética no es contentarse con exhortaciones piadosas. Nada hay más concreto. Sin entrar, por tanto, en los desarrollos técnicos, el documento marca órdenes de prioridad, indica finalidades, sin dejar de subrayar los aspectos sociales y humanos del problema".[2]

Dos observaciones más con respecto a la índole teológica del documento. La primera sería responder a la pregunta: ¿Quién le ha dado a la Santa Sede vela en este entierro?, es decir, ¿quién la autoriza a meterse en estos asuntos tan poco sobrenaturales?

La respuesta es ya antigua y nos remite a la cuestión de la justificación del magisterio social de la Iglesia. Puede resumirse en pocas palabras: es el mandamiento supremo del amor, de la caridad, que la Iglesia ha recibido de su fundador Jesucristo, lo que le autoriza a tratar, sin salirse de su misión, del problema de la deuda externa. Y como el amor efectivo que nos pide el Evangelio (cf. Jn 13,34; Lc 10,29-37) no sólo se vive a nivel de relaciones individuales, sino también en el campo de las instituciones económicas, políticas, sociales, culturales y crediticias, es deber del Magisterio de la Iglesia indicar cuáles son los modos de organizar las conductas y las estructuras que están o no están de acuerdo con la moral. Todo esto, no en nombre de una competencia técnica, sino en virtud de una urgencia evangélica.[3] Como muy bien dice Pablo VI: "¿Cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?".[4]

Por todo lo anterior, se explica por qué el documento sobre la deuda internacional insista, ya desde el título, en que se trata de una consideración "ética" y que se comience por explicar cuáles son los "principios éticos" que regulan la cuestión tratada.

Esto me lleva a la segunda observación. La finalidad de este tipo de documentos no es primariamente magisterial, sino parenética, exhortativa. Es decir, no se trata tanto de proponer soluciones que obliguen en conciencia a los católicos, cuanto de despertar las conciencias de todos los implicados acerca de la necesidad de que se busquen las soluciones adecuadas. Como dice E. Schillebeeckx, el imperativo ético fundamental de estos documentos, que no abordan directamente cuestiones reveladas, es el de que nos demos cuenta de que "las cosas no pueden seguir así", partiendo de una situación real que es considerada inhumana y no cristiana. Ciertamente esta situación debería incitar ya a la conciencia moral aun antes de que hubiera declaración alguna por parte del Magisterio. Lo característico en estos casos de las declaraciones eclesiales es concretizar la exigencia de que "las cosas no pueden seguir así" en unas orientaciones positivas, a veces generales, pero otras veces claras y precisas; aunque se sobreentiende que las orientaciones concretas tienen sólo un valor indicativo, dejando margen para la aplicación de otras soluciones posibles,[5] ya que toda la Iglesia, seglares inclusive, debe "investigar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio" (G.S. 4,1).

Quizás también convendría finalmente recordar en todo esto que en este tipo de documentos la Iglesia nos habla no sólo en cuanto depositaria de la revelación divina, sino también como "experta en humanidad" (PP, 13). Por esto, "tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo, y esto precisamente porque ella les propone lo que posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad" (PP, 13).

1. Cardenal Roger Etchegaray, *L'Osservatore Romano* (ed. en español), 945 (8-2-1987) p. 84.
2. *Ibid.*
3. Cf. Eduardo Bonnín, *Etica y políticas demográficas en los documentos del Episcopado Latinoamericano*, México D.F. 1986, p. 79.
4. *Evangelii nuntiandi*, n. 31. En este párrafo se señalan con precisión cuáles son las relaciones existentes entre evangelización y desarrollo.
5. E. Schillebeeckx, *Dios futuro del hombre*, Salamanca, 2da. ed. 1971, pp. 176-179.

2. PRINCIPIOS ETICOS SOBRE LA DEUDA INTERNACIONAL

Pasemos a una breve explicación de la primera parte del documento, aquella que más me corresponde a mí, en cuanto va explicando los principios de moral social que son necesarios para un recto enfoque y una eficaz solución del problema de la deuda externa o internacional.

El documento reduce a seis estos principios, que más bien podríamos llamar imperativos: crear nuevas solidaridades; aceptar la corresponsabilidad; establecer relaciones de confianza; saber compartir esfuerzos y sacrificios; suscitar la participación de todos; articular las medidas de urgencia y las de largo plazo. El documento enmarca estos principios en lo que llama una "ética de supervivencia" y una "ética de solidaridad", y que más adelante resume como una "solidaridad de supervivencia" (p. 24).[6]

a) Crear nuevas solidaridades

El endeudamiento de los países subdesarrollados hay que situarlo en el contexto de una interdependencia cada vez mayor. Pero "esta interdependencia, para ser justa, en lugar de conducir al dominio de los más fuertes, al egoísmo de las naciones, a desigualdades e injusticias, debe hacer surgir formas nuevas y ensanchadas de solidaridad, que respeten la igual dignidad de todos los pueblos" (pp. 10-11).

Se trata aquí de la solidaridad en sentido amplio, que incluye la solidaridad entre los ricos y los pobres, pero en otros lugares el documento subraya la urgente necesidad de una unión solidaria entre los países pobres. Así en la pág. 20 se habla de "las solidaridades entre todos los países en desarrollo que pueden concertarse, con buena razón, a nivel regional y mundial". De este modo, aunque el documento no hable con claridad de la formación de un "club de deudores", no parece cerrarse a la idea ni mucho menos.

Esta necesidad de que los países pobres se unan para defender sus intereses ya había sido explicitada por Pablo VI en la *Populorum progressio*: "Constructores de su propio desarrollo, los pueblos son responsables de él. Pero no lo realizarán en el aislamiento" (n. 47). En el mismo párrafo se habla de la necesidad de "los acuerdos regionales entre los pueblos débiles a fin de sostenerse mutuamente". En el mismo sentido el Documento de Puebla ya había constatado que "la falta de integración entre nuestras naciones tiene entre otras graves consecuencias la de que nos presentemos como pequeñas entidades sin peso de negociación en el concierto mundial" (n. 66). La misma III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano afirmó que "la civilización del amor . . . defiende con ardor la tesis de la integración de América Latina" (*Mensaje a los pueblos de América Latina,* 8).

En esta tarea de solidaridad, superando los nacionalismos estrechos y cerrados, la Iglesia no puede actuar de espectador neutral. Lo que Juan Pablo II afirma en la *Laborem exercens* de la necesidad de "nuevos movimientos de solidaridad entre los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo" (n. 8), puede muy bien afirmarse de los movimientos de *solidaridad de* los países endeudados y de *solidaridad con* los países endeudados. Ante la actitud de los países acreedores que practican la política del "divide y vencerás", también aquí "la Iglesia está vivamente comprometida en esta causa (de la solidaridad), porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres" (L.E. 8).

b) Aceptar la corresponsabilidad

Creo que una de las virtudes del documento es la de no caer en el maniqueísmo de convertir lo de la deuda externa en un asunto de buenos y malos. "Las causas del endeudamiento son internas y externas a la vez . . . Reconocer que se deben compartir las responsabilidades en las causas hará posible un diálogo para encontrar en común las soluciones" (p. 11).

Las responsabilidades de los países industrializados se especifican ampliamente en el apartado III.1 del documento (pp. 16-19). De cara a solucionar el problema se reducen a cuatro: tomar disposiciones para reactivar el crecimiento, pero modificando con imaginación las reglas actuales del comercio internacional; reducir o renunciar a las medidas de proteccionismo, que crean dificultades a las exportaciones de los países pobres; rebajar las tasas de interés monetario; aumentar el precio de las materias primas.

Para los países subdesarrollados aceptar la corresponsabilidad internacional significa en primer lugar "proceder a un examen de las causas internas que han contribuido a aumentar la deuda" (p. 19).

Con vistas al futuro el documento propone una serie de medidas dirigidas especialmente a "las categorías que detentan el poder" en los países subdesarrollados. Entre otras están las siguientes:

1. "Tener el coraje cívico de informar, con un afán de verdad y participación, a sus poblaciones acerca de la parte de responsabilidad que toca a cada uno y a cada categoría social" (p. 20).

2. Superar la negligencia en la instalación de estructuras adecuadas o los abusos de las estructuras existentes (fraudes fiscales, corrupción, especulaciones monetarias, fuga de capitales privados). Citando otro documento se insiste en el problema de la corrupción "que, en ciertos países, alcanza a los dirigentes y a la burocracia del Estado, y que destruye toda vida social honesta" (p. 21).[7]

3. "Movilizar todos los recursos nacionales disponibles –materiales y humanos– a fin de promover un crecimiento económico sostenido y asegurar el desarrollo del país" (p. 22).

4. Reducir los gastos del Estado, especialmente en lo que se refiere a los gastos de prestigio y los armamentos (p. 23).

5. Llevar a cabo una "atenta selección de las importaciones que evitará

6. Utilizo la versión castellana oficial publicada en México en DIC (Documentación e Información Católica), n. 739 (5-2-1987).

7. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación,* n. 75.

aumentar la deuda sin por eso poner trabas al desarrollo" (p. 23).

6. Otras medidas: el control de la inflación, la reforma fiscal, una sana reforma agraria, la creación de empleos, las incitaciones a las iniciativas privadas. Todo ello teniendo también en cuenta los deberes de solidaridad y de justicia con respecto a las generaciones futuras (p. 23).

c) Establecer relaciones de confianza

La corresponsabilidad debe contribuir a crear o a restablecer relaciones de confianza entre todos los actores implicados en el problema de la deuda externa. Esta confianza "permite creer en la buena fe del otro, aun si, en las dificultades, no puede mantener sus compromisos, y tratarlo como un copartífice". (p. 11).

Posteriormente el documento habla de que "los Estados acreedores dedicarán una particular atención a los países más pobres. En algunos casos, podrán convertir los préstamos en donaciones. Pero esta remisión de la deuda no debe empañar la credibilidad financiera, económica y política de los países 'menos adelantados' y cegar nuevos flujos de capitales provenientes de los bancos" (pp. 25-26).

d) Saber compartir esfuerzos y sacrificios

"Las diferentes partes deben ponerse de acuerdo a fin de compartir, de modo equitativo, los esfuerzos de reajuste y los sacrificios necesarios, teniendo en cuenta la prioridad de las necesidades de las poblaciones más indefensas" (p. 12). Pero en este compartir sacrificios hay que ser consciente de que "el servicio de la deuda no puede ser satisfecho al precio de la asfixia de la economía de un país. Y ningún gobierno puede exigir moralmente de su pueblo que sufra privaciones incompatibles con la dignidad de las personas" (p. 4).

e) Suscitar la participación de todos

"Todas las categorías sociales están llamadas a comprender mejor la complejidad de las situaciones y a cooperar en las opciones y en la realización de las políticas necesarias" (p. 12).

Sin embargo, es lógico que "los países mejor provistos tienen la responsabilidad de aceptar una más amplia participación". En este sentido, es útil recordar lo que Pablo VI había dicho ya en la *Populorum progressio* hace veinte años: "Ante la creciente indigencia de los países subdesarrollados, se debe considerar como normal el que un país desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquéllos; igualmente normal que forme educadores, ingenieros, técnicos, sabios, que pongan su ciencia y su competencia al servicio de ellos" (PP. 48).

Pero lo que está sucediendo no es lo "normal", sino todo lo contrario. Lo que está sucediendo es la fuga de cerebros de los países pobres a los países ricos, lo que está sucediendo es que los países pobres se han convertido en exportadores netos de capitales a los países ricos,[8] lo que está sucediendo es que en 1985 los Estados Unidos gastaron en armamento una suma veinte veces superior a la que gastaron en ayudar a los países pobres; y de esta última dos tercios se destinaron a la asistencia de tipo militar (incluyendo, por tanto, la venta subvencionada de armamento).[9]

f) Articular las medidas de urgencia y las de largo plazo

A largo plazo el documento propone "estudiar y promover una reforma de las instituciones monetarias y financieras". Pero, a corto plazo, "la urgencia impone soluciones inmediatas en el marco de una ética de supervivencia" (p. 12).

Hay que analizar con más detención, aunque el documento no lo hace, todo lo que implica en el lenguaje teológico tradicional una expresión como ésta de "ética de la supervivencia". Mucho más cuando el documento, empleando una expresión más clásica, habla del caso en que el deudor se encuentre en "una situación de extrema necesidad".

Situación de extrema necesidad es aquella en la que la vida de las personas se encuentra en peligro inminente. Y esta es la situación en la que se hallan muchos países del Tercer Mundo. Pues bien, Santo Tomás, y todos los teólogos después de él, han enseñado que en caso de extrema necesidad desaparece el derecho de propiedad. *In necessitate omnia sunt communia.*[10]

Y si me es lícito apropiarme de lo ajeno para salvar la vida, mucho más será lícito no devolver lo que me han prestado si lo necesito para sobrevivir. Lo que la teología tradicional dijo de las personas, hay que saber aplicarlo en nuestro tiempo a los países. Como afirma Pablo VI: "La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario" (PP. 23).

La moratoria, pues, aun por tiempo indefinido es totalmente lícita, teniendo en cuenta los principios del documento. Y esto aunque con cierta prudencia, que algunos han comenzado a llamar cobardía, el documento de Justicia y Paz afirme también que: "Se trata de evitar las suspensiones de pago susceptibles de hacer vacilar el sistema financiero internacional con riesgo de provocar una crisis generalizada" (p. 13). Algunos opinamos que el que se venga abajo el sistema financiero internacional no va a ser un mal, sino lo mejor que le puede pasar al mundo entero: a los pobres y a los ricos.

Citemos, una vez más, a Pablo VI: "Lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres. La regla que antiguamente valía en favor de los más cercanos, debe aplicarse hoy a la totalidad del mundo. Los ricos, por otra parte, serán los primeros beneficiados de ello. Si no, su prolongada avaricia no hará más que suscitar el juicio de Dios y la cólera de los pobres, con imprevisibles consecuencias" (PP. 49).

3. CONCLUSION

Algunas de las reacciones europeas que van llegando insisten especialmente en ciertos aspectos negativos del

8. Cf. *Le Monde Diplomatique*, setiembre 1986, p. 14.
9. Cf. Documento de los obispos USA sobre la economía: *Il Regno. Documenti*, 3 (1987) p. 106.
10. Suma Teológica, I-II. q. 66, a. 7.

documento:[11] su preocupación excesiva por los riesgos que corre el sistema actual y la necesidad de reformas para salvarlo, un cierto paternalismo que deja la solución en manos sobre todo de los poderosos, esperando que se conviertan, su indefinición acerca del concepto de desarrollo, etc. Ciertamente está lejos de situarse al lado de soluciones contundentes, como las propuestas por Cuba o Perú, tal como reconocía la prensa mexicana.[12]

En conjunto, sin embargo, creo que el documento ha de ser considerado muy positivamente, teniendo en cuenta el característico lenguaje teológico de estos escritos, tal como recordé al principio. Es un documento que abre horizontes, que vale no tanto por lo que dice sino por lo que deja decir. Su valor principal creo que consiste en fomentar un trabajo de concientización a todos los niveles, que quizás sea lo más urgente y necesario para que países ricos y pobres, deudores y acreedores, gobernantes y gobernados, nos enfrentemos desde una perspectiva humanista y cristiana al difícil problema de la deuda externa.

PRESENCIA ECUMENICA

Boletín Informativo de
ACCION ECUMENICA

La Pastora Calle Norte 10
San Vicente a Medina No. 139
Caracas.
Teléfono. (02) 81.15.48

- Artículos de Reflexión Ecuménica
- Informaciones e Informes
- Documentos y Reseñas
- Entrevistas

Escriba a:
Apartado 6314
Caracas 1010-A (Carmelitas)
VENEZUELA

11. Cf. Giacomo Matti, "Un'etica di sopravivenza": *Il Regno. Attualità*, 4 (1987), pp. 90-92.
12. Cf. editorial de *La Jornada* del 28-2-1987.

Mensaje del Papa a los Obispos Brasileños

SEÑORES CARDENALES Y QUERIDOS HERMANOS EN EL EPISCOPADO PAX VOBIS, ALLELUIA

1. Con este simple y sugestivo saludo, tan familiar a Jesús Resucitado (Cf. Jn. 20, 19-21 y 26: Lc. 24,16), y con el augurio que conlleva, quiero comenzar este mensaje dirigido a ustedes y por su intermedio a toda la Iglesia del Brasil.

Después de nuestros encuentros individuales y colectivos, y después del encuentro de un grupo representativo del episcopado conmigo y con mis colaboradores de la Curia romana, esta afirmación de presencia quiere ser una tercera etapa y el coronamiento de la *Visita ad limina* , acontecimiento eclesial que durante catorce meses marcó la vida del Episcopado y de la Iglesia en el Brasil. En la forma en que fue desarrollada, por iniciativa común de ustedes y mía, la *Visita ad limina* fue un ejercicio altamente expresivo de una auténtica colegialidad afectiva y efectiva, conjugada armoniosamente con el ejercicio correlativo del *ministerium Petri. La caridad fraterna* que reinó en ella, unida a la búsqueda incesante de la *verdad*, inspiró un *diálogo* no superficial sino profundo y coherente, diálogo que deseó ser, en todo momento, instrumento de aquella *comunión* que desde los comienzos de la Iglesia y a lo largo de toda su historia, pero de modo especial en los documentos del Concilio Ecuménico Vaticano II, aparece como elemento esencial de la misma Iglesia de Jesucristo.

Ciertamente útil a cada uno de ustedes y a la Conferencia Episcopal que juntos constituyen, la *Visita ad limina* así realizada fue y continuará siendo un inestimable servicio a la Iglesia en el Brasil y, por extensión, a las otras Iglesias y a la Iglesia Universal; un servicio, aunque indirecto, a la sociedad brasileña y, por extensión, a toda la familia humana.

2. Sería superfluo señalar, por sus destinatarios, por el contexto en el que se inscribe y por su temática, que este mensaje tiene un sello marcadamente eclesial: es la conclusión de un acto eclesial, como es la *Visita ad limina* : se dirige a hombres consagrados a la Iglesia como sus ministros y pastores: y tocará puntos de considerable interés para la vida y la misión de la misma Iglesia.

Parte por tanto, de una precisa percepción eclesiológica –la del Concilio Vaticano II– y ya por esta razón, responde a necesidades y anhelos claramente sentidos. Pues ¿no fueron ustedes mismos, los que en las diferentes etapas de la visita "ad limina" dieron un fuerte énfasis a la eclesiología, afirmando explícitamente que en el fondo de los problemas más serios, que enfrentan como obispos, hay una cuestión eclesiológica y que la solución de los mismos problemas pasa forzosamente por una justa y bien fundada concepción de la Iglesia?

Consciente de eso, sentí mi deber acentuar, en todos nuestros encuentros, los rasgos fundamentales de la verdadera Iglesia de Jesucristo, rasgos afirmados con la claridad necesaria por el Magisterio ordinario y extraordinario de la misma Iglesia –particularmente por los documentos del Vaticano II –y por el *sensus fidelium* .

La Iglesia es, antes que todo, un misterio –este es el primer rasgo–, respuesta a un designio amoroso y salvífico del Padre, prolongación de la misión del Verbo Encarnado, fruto de la acción creadora del Espíritu Santo. Por eso, no puede ser definida e interpretada a partir de categorías pura-

mente racionales (socio-políticas u otras), producto de un saber meramente humano. Forma parte de su misterio el ser santa, aunque formada por pecadores; peregrina, contemplativa en la acción y activa en la contemplación; escatológica, primicia del Reino pero todavía no en su plenitud y consumación; mutable en sus accidentes, e inmutable en su ser y su misión.

Tal misión –es el segundo rasgo a señalar– *es la de evangelizar*, esto es, de prestar al mundo el ministerio de la Salvación, mediante el *dialogus salutis* instaurado con ella (Cf. Encíclica *Ecclesiam Suam*, del Papa Paulo VI). Esencialmente religioso porque nace de una iniciativa de Dios y se orienta al Absoluto de Dios, el *ministerium salutis* es al mismo tiempo servicio a los hombres –personas y sociedad–, a sus necesidades, a su convivencia humana y civil.

Por eso mismo forma parte de la misión de la Iglesia *preocuparse, de cierto modo, de las cuestiones que conciernen a los hombres,* del nacimiento a la muerte, como son las sociales y las socio-políticas. Son condiciones de justicia en el ejercicio de esta parte delicada de su misión, entre otras: una distinción nítida entre lo que es la función de los laicos, comprometidos por vocación específica y carisma en las tareas temporales, y lo que es la función de los pastores, formadores de los laicos para sus tareas; la conciencia de que no le cabe a la Iglesia como tal indicar soluciones técnicas para los problemas temporales, sino iluminar la búsqueda de esas soluciones a la luz de la fe; una praxis en el campo socio-político debe mantenerse en perfecta coherencia con la enseñanza constante del Magisterio.

3. En este sentido, la Iglesia se encuentra, en el Brasil como en otras regiones, sobre todo de América Latina, ante formidables *desafíos*. Ella tiene conciencia de sus limitaciones y carencias para enfrentarlos; pero no cesa de confiar en que, para eso, cuenta con la ayuda del Espíritu del Padre y de Jesucristo. Razón por la que no pierde jamás la Esperanza teologal.·
teologal.

Algunos de estos *desafíos* son *de orden eclesial* y de varios de ellos traté, con la más fraterna confianza, en mis alocuciones a varios de los grupos de ustedes que vinieron *ad limina Apostolorum* , animándolos a no perderlos de vista y a buscar con decisión y paciencia, las soluciones posibles. Me refiero a la escasez de sacerdotes, religiosos y agentes pastorales, a la adecuada formación de los futuros ministros ordenados, a la amenaza para la fe de parte de sectas fundamentalistas o no cristianas, a la catequesis, a los problemas que se abaten sobre la familia y la juventud, al peligro de eclesiologías distanciadas de aquella que enseña el Concilio Vaticano II, etc. Vuelvo a animarlos, queridos hermanos Obispos, con renovada seguridad, apoyado en algunas convicciones ya antiguas en mi ánimo, reforzadas ahora por la misma "visita *ad limina*":

– la convicción de que este pueblo confiado por Dios al pastoreo de ustedes es habitado por una auténtica hambre y sed de Dios, de su palabra, de sus misterios sacramentales, de las verdades esenciales de la fe, realidad que él expresa a su modo, en su piedad popular: además su espíritu visceralmente cristiano y católico tiene un profundo sentido del misterio de la Cruz, una gran devoción a la Eucaristía, un gran amor filial a la Madre de Jesús, un sentimiento de reverencia para con el Sucesor de Pedro, cualquiera que sea su persona y su nombre; eso es, como no me cansé de observar a lo largo de mi peregrinación por este país, una fuerza grande de la Iglesia, fuente de consuelo para los que la gobiernan como Pastores. Tal fuerza sería todavía mayor si esas riquezas fueran continuamente consolidadas por una liturgia viva y bien ordenada, por una práctica sacramental bien orientada, por una catequesis acertada, por una inmensa atención a las vocaciones, que ciertamente han de surgir.

– la convicción de que, a pesar de las carencias mencionadas, este pueblo conserva, por gracia de Dios, las semillas del Evangelio, lanzadas desde los inicios de la evangelización por esforzados y devotos misioneros; la obra de esos apóstoles no se eclipsa ni aún en el momento en que la Iglesia de este país continúa en su afán de tener su fisonomía propia, de contar con sus propios recursos y hasta de extender la mano a iglesias más necesitadas.

– la convicción de que ustedes y sus colaboradores natos en el servicio pastoral, a los ojos de la Iglesia Universal y del mundo dan el testimonio de ser Pastores extraordinariamente cercanos a su gente, solidarios en la alegría y en el dolor, listos a educar en la fe y a cuidar su vida cristiana, como a ayudar en las necesidades y compartir sus aflicciones y esfuerzos, a infundir esperanza.

En este terreno, es más que justo expresar gratitud sincera a innumerables Obispos y sacerdotes, religiosos y religiosas, personas consagradas y laicos comprometidos que, en toda la historia de esta Iglesia –pero me refiero de manera especial a los tiempos más recientes– dieron prueba de admirable celo apostólico, de abnegación y espíritu de sacrificio, de extremado amor a su gente, de incomparable capacidad de servir desinteresadamente. Que continúen numerosos, y que aún aumenten esos ministros según el Corazón de Cristo, Sacerdote y Buen Pastor, y esos colaboradores, es la gracia mayor que Dios puede conceder a una Iglesia. Y que para eso, se atienda constantemente a la formación permanente de los ministros ya ordenados; a la cuidadosa preparación, en los seminarios, de los candidatos al presbiterado; al entrenamiento de los diáconos permanentes: a la formación de los jóvenes candidatos y candidatas a la vida consagrada a la luz de la visión propuesta por la Iglesia; a la formación humana, espiritual, apostólica de los laicos dispuestos a servir al Evangelio.

Otros *desafíos* son *de naturaleza cultural,* socio-política o económica y se revelan particularmente interpeladores y estimulantes en el momento histórico que el país está viviendo. Es, globalmente hablando, el *desafío* del contraste entre dos Brasiles: *uno,* altamente desarrollado, pujante, lanzado hacia el progreso y la opulencia; *otro*, que se refleja en desmesuradas zonas de pobreza, de enfermedad, de analfabetismo, de marginación. Ahora

bien, este contraste castiga con sus tremendos desequilibrios y desigualdades a grandes masas populares condenadas a toda clase de miserias.

Problemas tan graves como estos no pueden ser ajenos a la Iglesia, al menos por los aspectos éticos que ellos comportan, como causa o como efecto de situaciones materiales. Pero también en este terreno, la Iglesia conducida por ustedes, Obispos del Brasil, da muestras de estar con este pueblo, especialmente con los pobres y los que sufren, con los pequeños y los abandonados, a los que ella consagra un amor, no exclusivo ni excluyente, sino preferencial. Porque ella no duda en defender con audacia la justa y notable causa de los derechos humanos ni en apoyar reformas valientes, en vista de una mejor distribución de bienes, inclusive de la tierra, en vista de la educación, de la salud, de la vivienda, etc., ella goza del aprecio y la confianza de amplios sectores de la sociedad brasileña.

Muy conscientes de que no pueden abdicar de su específica misión episcopal para asumir tareas temporales, ustedes lamentan, por otro lado, la escasez inquietante de laicos debidamente preparados para asumir esos últimos *desafíos*. Pero se que puedo mantener vivo el llamado que tuve ocasión de reiterar en el transcurso de la Visita *ad limina* , para que una prioridad importante e impostergable en la acción de ustedes sea la de *formar laicos,* ya sea entre los "constructores de la sociedad pluralista" (Cf. Documento de Puebla, IV parte, capítulo III), ya sea entre las masas populares, ya sea en los ambientes de trabajadores obreros y rurales, como entre los jóvenes, siempre en vista de su presencia activa en tareas temporales. *Formar laicos* significa permitirles adquirir una verdadera competencia y capacidad en el campo en el que deben actuar; pero significa sobre todo, educarlos en la fe, y en el conocimiento de la doctrina de la Iglesia en aquel mismo campo.

4. Es en el contexto de esa realidad humana y eclesial, con sus *desafíos,* que ustedes son llamados a ser Pastores en el Brasil hoy. Tarea inmensa. Tarea provocadora y fascinante. Tarea posible, con la ayuda de Dios.

Inspirándome en la rica y profunda enseñanza del Concilio Vaticano II, más de una vez busqué definir esa tarea. Y lo hice de manera especial, en el discurso que les dirigí en Fortaleza, en el momento culminante de mi inolvidable viaje al Brasil. Quise hacerlo también, en posteriores ocasiones, en los nueve discursos dirigidos a los grupos regionales venidos en Visita *ad limina.*

En esa tarea –que deriva de un misterioso *llamado* de Dios, responde a una *misión* dada por Dios y se apoya en la *gracia de Dios* conferida por el sacramento del Orden– no pueden faltar algunos aspectos esenciales, debidamente aplicados a las condiciones concretas de la realidad humana y eclesial brasileña.

Dios nuestro Padre y Jesucristo nuestro Señor esperan, espera la Iglesia del Brasil con sus presbíteros, sus religiosos y religiosas y personas consagradas, y sus laicos de toda condición, espera, en cierta medida, todo el pueblo brasileño que cada uno de sus obispos sea:

– *convencido y convincente proclamador de la Palabra de Dios*, y por eso mismo, *educador en la fe, siervo y maestro de la Verdad revelada,* especialmente de la verdad sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre;

– *constructor de la comunidad eclesial* y al mismo tiempo *signo y principio visible de la comunión continuada* que debe ser el alma de esa Comunidad, sobre todo en medio de fermentos de división y peligros de ruptura, conflictos y amenazas de desgarramientos.

– *ejemplo de verdadera unidad* con sus hermanos sacerdotes y con sus fieles en el seno de la Iglesia Particular; con sus hermanos Obispos en el seno de la Conferencia Episcopal y de la Iglesia Universal; con el Sucesor del Apóstol Pedro y con su ministerio de servicio a la catolicidad;

– *"perfector"* de sus sacerdotes y personas consagradas, por la enseñanza y por el testimonio de su vida, y *dispensador de los misterios de santificación* a través de los sacramentos para todos los fieles, sin discriminación;

– *pastor y guía* del pueblo a él confiado, por los caminos de la vida y en medio de las realidades de este mundo, hacia la salvación;

– *Padre espiritual* para todos, especialmente para los más necesitados de orientación y ayuda, de defensa y protección.

5. Teniendo delante de los ojos esas indeclinables exigencias de su servicio episcopal, Ustedes se han esforzado, sobre todo en los últimos años, por encontrar *respuestas justas* a los *desafíos* arriba señalados, siempre presentes, ellos también, en su espíritu. La Santa Sede no ha dejado de acompañarlos en estos esfuerzos como hace con todas las Iglesias. Manifestación y prueba del interés con que comparte esos esfuerzos son los numerosos documentos publicados últimamente, entre los cuales están las dos recientes Instrucciones emanadas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con mi explícita aprobación: una, sobre

algunos aspectos de la teología de la liberación (*Libertatis nuntius*, del 6 de agosto de 1984); otra sobre la libertad cristiana y la liberación (*Libertatis conscientia,* del 22 de marzo de 1986). Estas últimas, dirigidas a la Iglesia Universal, tienen, para el Brasil, una innegable relevancia pastoral.

En la medida en que se empeña por encontrar aquellas *respuestas justas –imbuidas de comprensión* para con la rica experiencia de la Iglesia en este país, tan *eficaces y constructivas* como es posible y al mismo tiempo *consonantes y coherentes* con las enseñanzas del Evangelio, de la Tradición viva y del permanente Magisterio de la Iglesia– estamos convencidos, Nosotros y Ustedes, de que la teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa –en estrecha conexión con las anteriores– de aquella reflexión teológica iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario y, en la época más reciente, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia en los documentos que van de la *Rerum novarum* a la *Laborem exercens.*

Pienso que, en este campo, la Iglesia del Brasil puede desempeñar un papel importante y delicado al mismo tiempo: el de crear un espacio y condiciones para que se desarrolle, en perfecta sintonía con la fecunda doctrina contenida en las dos citadas *Instrucciones,* una reflexión teológica en plena adhesión a la constante enseñanza de la Iglesia en materia social y, al mismo tiempo apta para inspirar una praxis eficaz en favor de la justicia social y de la igualdad, de salvaguarda de los derechos humanos, de construcción de una sociedad humana basada en la fraternidad y la concordia, en la verdad y en la caridad. De este modo se podría romper la pretendida fatalidad de los sistemas –incapaces, uno y otro, de asegurar la liberación traída por Jesucristo– el capitalismo desenfrenado y el colectivismo o capitalismo de Estado (cf. *Libertatis conscientia*, nn. 10 y 13). Este papel, de cumplirse, será ciertamente un servicio que la Iglesia puede prestar al País y al cuasi-Continente Latinoamericano, como también a muchas otras regiones del mundo donde se presentan los mismos *desafíos* con análoga gravedad.

Para cumplir ese papel es insustituible la acción sabia y valerosa de los pastores, esto es, de ustedes. Dios los ayude a velar incesantemente para que aquella correcta y necesaria teología de la liberación se desarrolle en el Brasil y en América Latina de *modo homogéneo y no heterogéneo* con relación a la teología de todos los tiempos, en plena fidelidad a la doctrina de la Iglesia, atenta al amor preferencial no excluyente ni exclusivo por los pobres.

6. En este punto es indispensable tener presente la importante reflexión de la Instrucción *Libertatis conscientia* (nn. 23 y 71) sobre las dos dimensiones constitutivas de la *liberación* en su concepción cristiana:

Ya sea en el nivel de la reflexión como en su praxis, la libertad es, antes que todo, *soteriológica* (un aspecto de la salvación realizada por Jesucristo, Hijo de Dios) y después *ético-social (o ético-política).* Reducir una dimensión a otra –suprimiendo prácticamente a ambas– o anteponer la segunda a la primera es subvertir y desnaturalizar la verdadera liberación cristiana. Es deber de los pastores, por lo tanto, anunciar a todos los hombres, sin ambigüedades, el *misterio de la liberación* que se encierra en la Cruz y en la Resurrección de Cristo. La Iglesia de Jesús, en nuestros días como en todos los tiempos, en el Brasil como en cualquier parte del mundo, conoce una sola sabiduría y una sola potencia: la de la Cruz que lleva a la Resurrección (cf. I Cor. 2, 1-5, Gál. 6,14). Los pobres de este país, que tienen en ustedes a sus pastores, los pobres de este continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este *evangelio de la liberación radical e integral.* Ocultarlo sería defraudarlos y desilusionarlos.

Por otro lado, ustedes –y con ustedes toda la Iglesia del Brasil– se muestran dispuestos a emprender, en su propio sector, y en la línea del carisma propio, todo aquello que deriva, como consecuencia, de la *liberación soteriológica.* Es, además, lo que la Iglesia, desde sus principios, siempre procuró realizar a través de sus santos, sus maestros y sus pastores y por medio de sus fieles comprometidos en las realidades temporales. Permítanme, Hermanos en el episcopado, que, con plena confianza, los invite a una tarea menos visible pero de alta relevancia, además de estar profundamente conectada con nuestra función episcopal: la de educar para la liberación, educando para la libertad (cf. *Libertatis conscientia,* nn. 80-81 y 94). *Educar para la libertad* es infundir los criterios sin los cuales esa libertad se volvería una quimera, si no una peligrosa falsificación. Es ayudar a reconquistar la libertad perdida o a curar la libertad cuando está adulterada o corrompida. Educadores en la fe, como nos llama el Concilio Vaticano II, nuestra tarea consistirá también en educar para la libertad.

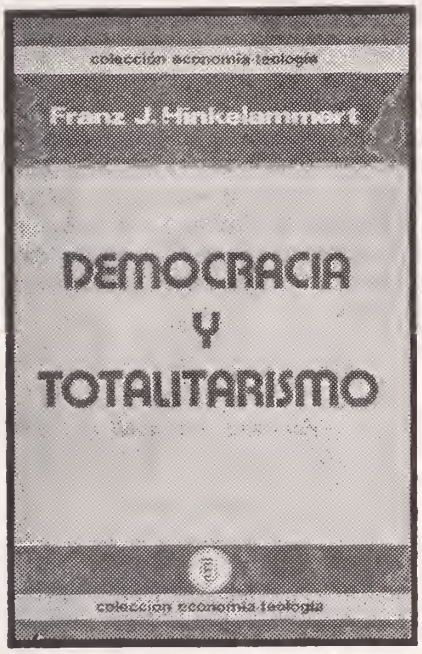
7. Entrego ahora este mensaje en las manos de mi estimado hermano Cardenal Bernadin Gantin, Prefecto de la Congregación que, en la Curia Romana, se dedica, con ejemplar disponibilidad, a asistir a todos los Obispos en su ministerio a las Iglesias y a colaborar con el Obispo de Roma en su función de "confirmar a los hermanos". Invitado por ustedes a animar un día de retiro espiritual, en el marco de la asamblea general de esta Conferencia Episcopal, él tendrá la bondad de decirles, de viva voz y con el calor de su presencia, con qué sentimiento de sincero aprecio y fraternidad fue escrito este mensaje; aquellos mismos sentimientos que, de mi parte, inspiraron y animaron los encuentros realizados durante la Visita *ad limina* .

Evocando aún, en mi ánimo, aquellos encuentros, de modo especial el encuentro del 13 al 15 de marzo p.p., con algunos de ustedes, me viene espontáneo el sentimiento de tener con ustedes una nueva y más profunda forma de colegialidad: despues de esta Visita *ad limina,* el Papa y sus colaboradores ciertamente conocen mejor estas realidades que son la Iglesia en el Brasil y su Episcopado. Ellos esperan haberse vuelto también más y mejor conocidos.

Deseo permanecer en contacto constante con ustedes y participar, *in vinculo fraternitatis*, de todas las

Pasa a la página No. 24.

novedades



El libro que presentamos está formado por un conjunto de artículos, conferencias y manuscritos escritos en los últimos años (desde 1979) y que están orientados a elaborar ideas referentes a la formación de las democracias posibles en América Latina. Fueron concebidos y escritos con la perspectiva de formar un conjunto, para ser integrados en este trabajo mayor sobre la democracia, que ahora presentamos. (296 págs.)

Precio del libro . . . . . US$ 8,00

Precio con envío aéreo incluído

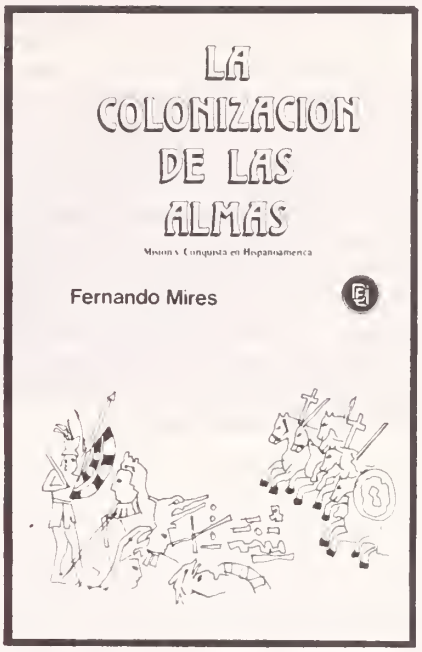
- C.A. Panamá y Belice . . . US$ 9,00
- Resto de América . . . . . US$ 10,28
- Europa . . . . . US$ 12,28
- Asia, Africa y Oceanía . . US$ 13,50

Este trabajo analiza el proceso de siete años de la revolución sandinista, vista tanto desde el interior como del exterior del país. Lo que estamos presentando aquí es, entonces, un novedoso análisis basado en una cronología detallada de los hechos relevantes del proceso revolucionario en Nicaragua, desde sus orígenes hasta el presente. (256 págs.).

Precio del libro . . . . . US$ 8,00

Precio con envío aéreo incluído

- C.A., Panamá y Belice . . US$ 9,00
- Resto de América . . . . . US$ 10,28
- Europa . . . . . US$ 12,28
- Asia, Africa y Oceanía . . US$ 13,50



¿Qué fue la misión durante la conquista de América? ¿Una simple legislación religiosa de la conquista militar? ¿Un medio para proteger a los indios frente a la rapacidad sin límites de los conquistadores? Asombrosamente esas dos respuestas tan diametralmente distintas podrían ser respondidas afirmativamente por un mismo historiador. ¿Paradoja? Solo en muy pequeña medida. Porque si la misión fue lo uno y lo otro a la vez es porque antes que nada constituyó *un proceso histórico,* complejo y contradictorio, y para entenderla tenemos que analizarla siempre en relación a determinadas coordenadas de tiempo y lugar; esto es, *históricamente.* (232 págs.).

Precio del libro . . . . . .US$7,90

Precio con envío aéreo incluido

- C.A., Panamá y Belice . . US$ 8,90
- Resto de América . . . . . US$ 10,18
- Europa . . . . . US$ 12,18
- Asia, Africa y Oceanía . . US$ 13,40

importantes y exigentes tareas de su labor pastoral; en contacto especialmente, cuando esas tareas pesen un poco más sobre sus hombros.

Les pido por mi parte, su oración por mí, especialmente en la Eucaristía, para que el nombre de *servus servorum Dei* , dado por San Gregorio Magno a la misión pontifical, sea en mí una verdad.

En la persona del mismo Cardenal, Gantin quiero estar reunido con ustedes a los pies de Nuestra Señora Aparecida. Seamos todos juntos, en torno a la Madre del Sumo Sacerdote Jesucristo, la imagen de los apóstoles, de los cuales somos sucesores, congregados con María en la expectativa del don del Espíritu de la verdad y de la caridad. Que este Espíritu los haga vigilantes pastores de las queridas comunidades eclesiales del Brasil y ministros de la salvación para toda la comunidad humana brasileña.

Al término de este mensaje y en conclusión de la memorable Visita *ad limina,* me resta trasmitirles, dilectos hermanos Obispos, como lo hago con placer, la bendición apostólica prenda de las bendiciones divinas que imploro para sus personas y su ministerio episcopal. Quieran ustedes, a su vez, comunicarla a toda la Iglesia en el Brasil, destinataria también de este mensaje: a los sacerdotes cooperadores del orden episcopal; los diáconos permanentes, numerosos, dedicados y activos en varias diócesis de ustedes; a los seminaristas en un momento decisivo de su itinerario hacia el presbiterado; a todas las personas consagradas, sean éstas entregadas a la oración, al silencio o a la penitencia, o dedicadas a la educación, al servicio de los enfermos y de los pobres o a las diversas obras de evangelización; a los laicos comprometidos en los movimientos y asociaciones, en las comunidades eclesiales de base, en los ministerios extraordinarios y en los más diversificados servicios a la Iglesia. A los laicos comprometidos, como hijos de la Iglesia y en nombre de su fe, en las tareas temporales; a los laicos que, por algún motivo, están poco activos, para que se sientan estimulados a tomar su lugar en la Iglesia y el mundo. A los que están apartados para que vuelvan a la práctica de su vida cristiana y católica; a los que dudan y buscan el camino, para que no les falte la luz y la fuerza; a los jóvenes y niños, tan numerosos en su país y tan merecedores de atención, porque son la esperanza y el futuro de esa nación y de la Iglesia y porque se enfrentan a tantos problemas y amenazas; a todos en fin, especialmente a los pobres, a los que sufren y lloran, para que Dios sea todo en todos.

Vaticano, 9 de abril de 1986

PASOS

"El justo como la palma florecerá

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES (DEI)

EDITORIAL

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José – Costa Rica
Teléfono 53-02-29

IMPRESOS

VIA AEREA-AIR MAIL

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3524

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS

For use in Library only